MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80133-14

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR: FRISCHEISEN-KOHLER, MAX

TITLE: MODERNE PHILOSOPHIE.

PLACE: STUTTGART

DATE: 1907

Master Negative #
91-80133-14

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

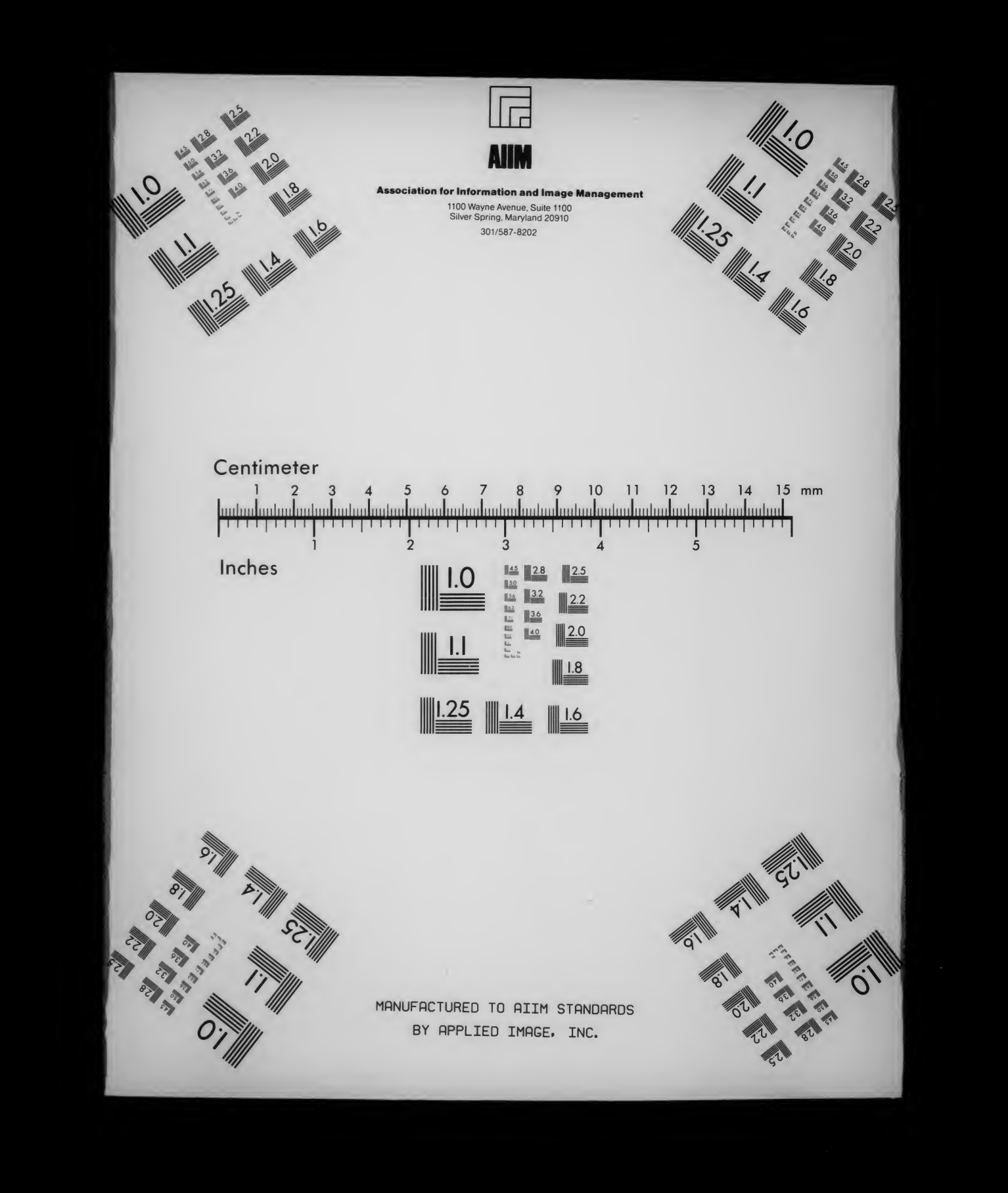
100
F91
Frischeisen-Köhler, Max, 1878- 1923 L102 Q700-
62491 Moderne Philosophie. Ein Lesebuch zur Einführung in ihre Standpunkte und Probleme. Herausgegeben von Dr. Max Frischeisen-Köhler, ... Stuttgart, F. Enke, 1907.
xi, 412 p. 26cm.
"Verzeichnis der unter abgekürzten Titeln zitierten Werke und Aufsätze," p. [403]-410.

119385

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 13X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3.3.92 INITIALS M.M.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

100 F91

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund

Given anonymously

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

MAR 5 1935

MODERNE PHILOSOPHIE

EIN LESEBUCH ZUR EINFÜHRUNG IN
IHRE STANDPUNKTE UND PROBLEME

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. MAX FRISCHEISEN-KÖHLER
PRIVATDOZENT AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

STUTTGART
VERLAG VON FERDINAND ENKE
1907

Druck der Hoffmannschen Buchdruckerei in Stuttgart.

RUDOLF LEHMANN

ZUGEEIGNET.

415187

Vorwort.

Das vorliegende Buch möchte in der Form einer Sammlung von Auszügen aus zeitgenössischen Autoren eine Einleitung in die Philosophie der Gegenwart geben. So unterscheidet es sich von den bekannten Werken, die eine ähnliche Einführung in systematischer Darstellung erstreben, durch die Objektivität in der Wiedergabe der verschiedenen Theorien und Anschauungen, von den philosophischen Lesebüchern durch die enge Bezogenheit auf das Denken unserer Zeit. Aber da es eine Einleitung in die Philosophie in ihrer ganzen Lebendigkeit, nicht in eine bestimmte Denkweise oder ein besonderes System sein will, soll dem Leser die Freiheit der eigenen Stellungnahme nicht vorenthalten sein. Vielmehr will es gerade durch ein eigentümliches Arrangement die Entscheidung dem Leser ermöglichen. So sind die ausgewählten Abschnitte nicht nach den Autoren zusammengestellt, nicht nach ihrem geschichtlichen, sondern lediglich nach ihrem sachlichen Zusammenhang. Macht sich doch auch in den neueren Arbeiten über Geschichte der Philosophie das Bedürfnis geltend, weniger nach Philosophen als nach philosophischen Bewegungen oder philosophischen Problemen den geschichtlichen Gang zu ordnen. Hierdurch bewogen, hat der Herausgeber den Versuch gewagt, auch auf die Philosophie der Gegenwart das Prinzip der Anordnung nach Problemen anzuwenden. So sind die einzelnen Abschnitte derart ausgewählt, dass sie irgend eine bestimmte Frage oder Theorie, die im Vordergrund der Diskussion steht, erhellen, und zwar sind aus dem Grunde möglichst vollständiger Orientierung immer mehrere voneinander abweichende Lösungsversuche gegeben. Nicht was Gemeingut der Forschung, sondern was Problem ist,

soll dargestellt werden, nicht eine fertige Lösung oder eine einseitige Auffassung, sondern die ganze Vielseitigkeit eines Problemes, die verschiedenen einander bekämpfenden Richtungen des modernen Denkens soll der Leser kennen lernen. So stellt sich dieses Buch als eine Einführung in die schwebenden Kontroversen der Gegenwart dar.

Der Herausgeber fürchtet den Vorwurf nicht, durch diese Gegenüberstellung verschiedener Standpunkte dem Skeptizismus Vorschub zu leisten. Zunächst kann das Ganze schon deswegen schwerlich den Eindruck einer Anarchie machen, als nicht Dogma gegen Dogma steht, sondern wohl begründete Ausführungen einander gegenüber treten mit Beweisen und Gegenbeweisen, Ausführungen, in denen in durchsichtiger Form wirklich mit Argumenten gekämpft wird, die der Prüfung zugänglich sind, so dass der Leser das Gefühl erhalten dürfte, dass es sich hier um einen wirklichen mit wissenschaftlichen Hilfsmitteln auflösbaren Streit handle. Aber um jedes Missverständnis zu beseitigen, hat der Herausgeber in einer einleitenden Betrachtung die Grenzen der Auflösbarkeit philosophischer Probleme und den auf die Geschichte sich berufenden philosophischen Skeptizismus zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht. Auch ein anderer Einwand, der wohl gelegentlich gegen philosophische Lesebücher als einer Kollektion von blossen Bruchstücken sich erhebt, dürfte auf die vorliegende Sammlung nicht zutreffen. Gewiss kann letzthin eine wahrhaft philosophische Bildung immer nur durch das gründliche Studium der grossen Systeme in ihrer ganzen Tiefe und Universalität gewonnen werden; aber gerade der Umstand, dass es sich in diesem Falle wesentlich um die Diskussion wohl abgegrenzter Probleme und Theorien, weniger um die Darstellung allgemeiner Weltanschauungen handelt, möchte die Loslösung einzelner Abschnitte aus einem grösseren Werke, sofern sie nur in sich abgerundet und durch sich allein verständlich sind, rechtfertigen. Liegt doch auch andrerseits in der Konfrontation entgegengesetzter Anschauungen und so charakteristisch verschiedener Behandlungsweisen desselben Themas ein eigener Reiz! Und wenn gleichwohl die mitgeteilten Proben nicht genügen, vielmehr das Bedürfnis nach dem grösseren Zusammenhang, dem sie entnommen sind, entstehen lassen, so schadet auch das nichts;

denn in dem Leser den Wunsch nach der zusammenhängenden Lektüre der Originalwerke zu erwecken, ist nicht der letzte Zweck dieses Lesebuches.

Ob freilich die Auswahl der einzelnen Stücke überall das Richtige und Entsprechende getroffen hat, muss der Kritik zur Beurteilung vorbehalten bleiben. Natürlich konnte sie nicht — schon aus Raummangel — auch nur ein angenähertes objektives Bild der in der Gegenwart am meisten behandelten Kontroversen erstreben wollen. So ist zumeist nur die deutsche Literatur berücksichtigt worden. Aber der Herausgeber weiss wohl, dass auch vieles unerwähnt bleiben musste, was innerhalb dieser Grenzen bedeutsam ist. Und hierzu kommt noch ein anderes. Der Hauptwert bei der Auswahl war doch auf Einfachheit der Darstellung und Abgeschlossenheit der Form zu legen. Daher sind nicht immer die einzelnen Autoren mit denjenigen Ansichten vertreten, welche als ihre eigentümlichsten angesehen werden müssen; auch konnten nicht immer die Schöpfer der bemerkenswertesten Standpunkte selbst zum Worte kommen; während es z. B. nicht gut möglich war, an einer Denkerpersönlichkeit wie Dühring vorbeizugehen, liessen sich — zu dem grössten Bedauern des Herausgebers — aus den Werken solch führender Geister wie v. Hartmann, Eucken oder Riehl nicht leicht Auszüge dem Plan der vorliegenden Sammlung einfügen. So hat er sich begnügen müssen, in den Anmerkungen auf ihre Anschauungen gebührend hinzuweisen.

Das Buch wendet sich an alle, die eine nähere Kenntnis von der Philosophie unserer Zeit gewinnen wollen. In erster Linie hat der Herausgeber an fortgeschrittene Studenten gedacht, die bereits über ein gewisses Mass philosophischer Vorbildung verfügen; es würde ihm eine lebhafte Befriedigung gewähren, wenn das Lesebuch für brauchbar als Grundlage seminaristischer Uebungen erachtet würde. Aber vielleicht mag es auch weiteren Kreisen zur Orientierung dienen können. Allerdings führt es in das Studium der Probleme ein, und so sind auch einige schwierigere Ausführungen aufgenommen worden. Gleichwohl konnte der Herausgeber, um durchweg die Objektivität zu wahren, sich nicht zu irgendwelchen erklärenden Bemerkungen oder Erläuterungen verstehen. Die Anmerkungen und Zusätze sollen nur die Gesichtspunkte, die im Text dar-

gestellt sind, erweitern und durch die Angabe einiger ausgewählter literarischer Hilfsmittel einem eindringenderen Studium der aufgeworfenen Probleme den Weg weisen. Nur bezüglich der äussern Form sind einige Erleichterungen getroffen; die Ueberschriften der einzelnen Paragraphen sind vom Herausgeber hinzugefügt, einige Eingangs-, Uebergangs- und Schlusswendungen mit Rücksicht auf den Zusammenhang stilistisch geändert und die fremdsprachlichen Stücke von ihm ins Deutsche übertragen. Die Abhandlung von William James über den Indeterminismus konnte, dank der Güte der Verlagshandlung Frommann (Hauff), in der Uebersetzung von Th. Lorenz (aus der Essaysammlung: Der Wille zum Glauben) und andere philosophische Essays von William James (ins Deutsche übertragen von Th. Lorenz, Stuttgart, Frommann [Hauff] 1899) gegeben werden.

Zum Schluss bleibt dem Herausgeber noch die angenehme Pflicht, auch öffentlich allen denen, durch deren freundliches Entgegenkommen das Lesebuch zustande gekommen ist, den Herren Verfassern, wie den Herren Verlegern, herzlichst zu danken. Besonders fühlt er sich Herrn Professor Lange verpflichtet, der die grosse Liebenswürdigkeit hatte, eine kurzgefasste Darstellung seiner Illusionstheorie eigens für dies Buch zu schreiben.

Berlin, September 1907.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung (Die historische Anarchie der philosophischen Systeme und das Ideal einer wissenschaftlichen Philosophie) 3

Probleme der Erkenntnistheorie und Logik

1. Die Objektivität der Erkenntnis
   a. Der Realismus (Eugen Dühring) 51
      1. Die Realität der Aussenwelt. 2. Die sachliche Gültigkeit der logischen und mathematischen Wahrheiten.
   b. Der sensualistische Monismus (Ernst Mach) 65
      1. Das Ich. 2. Der Körper. 3. Die Wissenschaft.
   c. Der Kritizismus (Paul Natorp) 76
      1. Der kritische Idealismus. 2. Der Schein des subjektiven Idealismus. 3. Das Bewusstsein und sein objektiver Inhalt.
2. Zur Theorie des Urteils
   a. Urteilen und Beurteilen (W. Windelband) 92
   b. Kritik der Werttheorie des Urteils (Chr. Sigwart) 95

Probleme der Naturphilosophie

3. Das Verhältnis von Leib und Seele
   a. Die Theorie des Parallelismus (H. Ebbinghaus) 103
      1. Der psychophysische Parallelismus. 2. Die Vorteile der Parallelismuslehre. 3. Einwände.
   b. Die Theorie der Wechselwirkung (C. Stumpf) 115
      1. Der Dualismus der Parallelismuslehren. 2. Die Argumente der Parallelitätstheorie. 3. Der sensualistische und psychistische Monismus.
4. Die Energetik
   a. Die Energetik (W. Ostwald) 123
      1. Die mechanistische Weltauffassung. 2. Die energetische Weltauffassung.

Seite

b. Kritik der Energetik (Wilhelm Wundt) 135
1. Verhältnis der modernen zur aristotelischen Energetik. 2. Vorzüge und Nachteile der energetischen Naturbetrachtung. 3. Mechanik und Energetik in ihrem Verhältnis zu den allgemeinen Bedingungen der Naturerkenntnis.

Probleme der Geistesphilosophie

5. Die Aufgabe und die Methode der Psychologie
a. Die Begründung der physiologischen Psychologie (H. Münsterberg) 155
1. Psychologie und Leben. 2. Beschreibung geistiger Tatsachen. 3. Erklärung geistiger Tatsachen.
b. Die beschreibende und zergliedernde Psychologie (W. Dilthey) . 181
1. Der hypothetische Charakter der erklärenden Psychologie. 2. Die Aufgaben der beschreibenden Psychologie. 3. Die analytische Methode. 4. Begriff der beschreibenden Psychologie. 5. Verhältnis der beschreibenden zur erklärenden Psychologie.

6. Der Historizismus
a. Vom Nachteil der Historie für das Leben (Fr. Nietzsche) . . 202
1. Die Notwendigkeit des Unhistorischen für das Leben. 2. Die zerstörenden Wirkungen des historischen Sinnes.
b. Die Bedeutung der Geschichte für die Erkenntnis der Lebensziele (E. Troeltsch) 214
1. Die Unhaltbarkeit des extremen historischen Relativisums. 2. Die Gültigkeit der grossen Werte. 3. Der idealistische Entwicklungsbegriff.

Probleme der Aesthetik

7. Der Naturalismus
a. Begriff und Entwicklung des Naturalismus (Emile Zola) . . . 229
1. Das Wort und der Begriff des Naturalismus. 2. Die Entstehung des modernen Naturalismus. 3. Die Romantik und die Gegenwart.
b. Allgemeine Kritik der Nachahmungstheorie (K. Fiedler) . . . 237
1. Das naturalistische Prinzip und seine Konsequenzen. 2. Die Begriffe der Wirklichkeit und der künstlerischen Wahrheit.
c. Besondere Kritik der Nachahmungstheorie (Jonas Cohn) . . . 251

8. Der ästhetische Genuss
a. Die Illusionstheorie (Konrad Lange) 256
1. Allgemeine Bestimmungen. 2. Die Illusion. 3. Die bewusste Selbsttäuschung. 4. Die Bewunderung des Künstlers. 5. Die Zweiheit der Vorstellungsreihen. 6. Illusionserregende und illusionsstörende Elemente. 7. Der Stil. 8. Pseudokünste. 9. Verschiedene Illusionen.
b. Die Theorie der Einfühlung (Th. Lipps) 277
1. Die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien. 2. Die Einfühlung. 3. Aesthetische Betrachtung und Bewertung. 4. Die Kunst.

Probleme der praktischen Philosophie

Seite

9. Die Freiheit des Willens
a. Der Determinismus (Fr. Paulsen) 291
1. Das Problem. 2. Die Tatsachen. 3. Verantwortlichkeit und Zurechnung.
b. Der Indeterminismus (William James) 305
1. Die Streitfrage. 2. Zufall und Möglichkeit. 3. Das Dilemma des Determinismus.

10. Die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik
a. Pädagogik als Wissenschaft (W. Rein) 324
b. Pädagogik als Kunst (Rudolf Lehmann) 329
1. Die Ethik als Grundlage der Pädagogik. 2. Die Psychologie als Grundlage der Pädagogik. 3. Erziehung als Kunst.

Anhang

1. Anmerkungen und Zusätze 343
(Wesen der Philosophie 343. Klassifikation der Systeme 345. Metaphysik als Wissenschaft 345. Realität der Aussenwelt 349. Zeit und Raum 354. Rechtfertigung der Werttheorie des Urteils 357. Psychologie und Logik 360. Die Entropie der Welt 365. Der Neovitalismus 368. Einteilung der Wissenschaften 378. Die historische Methode 380. Die Methode der Aesthetik 389. Poetik 391. Strafrecht 398. Allgemeingültigkeit der Ethik 399).
2. Literaturverzeichnis 403
3. Personenregister 411

Berichtigung.

S. 115 lies statt Karl Stumpf: **Carl** Stumpf.

Einleitung.

Was noch vor etlichen Jahrzehnten in Deutschland unmöglich schien, was kein Prophet zu künden, kaum jemand zu hoffen wagte, ist nunmehr zu einer geschichtlichen Tatsache geworden, die allen Augen sichtbar, bereits ihren gewaltigen Einfluss zu üben beginnt: die Philosophie, die totgesagte und längst begrabene, ist wieder zu neuem Leben auferstanden. Die ältere Generation unter uns entsinnt sich noch deutlich der Zeit, da man Philosophie als abgetan und etwa für eine Art Alchymie oder Astrologie hielt, welche für immer zu ersetzen die Naturwissenschaft berufen sei. Aber mit Erstaunen musste eben dieselbe Generation noch den vollständigen Umschwung ihrer öffentlichen Schätzung erleben. Blicken wir auf die Gegenwart, so ist die Teilnahme und das Interesse, das man in den weitesten Kreisen der Philosophie entgegenbringt, noch immer im Wachsen. Ist es vielleicht zu kühn, schon jetzt von einem neuen philosophischen Zeitalter zu sprechen, so deuten doch alle Zeichen darauf hin, dass wir einem solchen entgegengehen. Von allen Seiten und zumal auch aus dem Lager der positiven Forscher erschallt der Ruf nach Auffassungen und Anschauungen, welche über die Sezierarbeit der Naturwissenschaft hinaus zu den grossen Zusammenhängen des Daseins und der Welt uns führen. In den fundamentalen Einsichten der Erhaltung der Energie und der Entwicklungslehre sind neue Grundlagen für umfassendste Synthesen gegeben. Der Historismus ist bis zu dem Punkte gelangt, da ihm das Bewusstsein der zerstörenden Kraft einer Betrachtung erwacht ist, die alles als geschichtlich geworden und gleichmässig als notwendig und berechtigt an-

erkennt. Die mächtige soziale Bewegung erschüttert nicht nur unsere politische Ordnung, sondern auch unser gesamtes sittliches Empfinden. Eine neue Kunst stellt uns im Bilde dar und spricht es aus, was die Gesellschaft im tiefsten bewegt. Und stark klingt auch die religiöse Sehnsucht durch die Zeit. Alle diese Kräfte wirken in der Richtung einer Renaissance der Philosophie.

Gleichwohl, trotz dieses lebhaften Verlangens nach einer Weltanschauung, hat sich eine gewisse Gegnerschaft erhalten, welche abseits von der allgemeinen Bewegung steht und durch keinen Enthusiasmus aus der vorsichtig reservierten Haltung sich herauslocken lässt. Die Tage sind freilich vorbei, wo man ungestraft jeden, der sich zu den Philosophen rechnete, mit Spott überschütten konnte. Doch die Bedenken wollen nicht verstummen, welche sich gegen die hochgespannten Hoffnungen richten. Und zwar ist gerade der Kenner der Geschichte der Philosophie mit Besorgnissen erfüllt. Sofern die Philosophie Wissenschaft sein will, sofern sie nicht nur persönliches Raisonnement, sondern erweisbare Sätze geben, ein geschlossenes und einheitliches System erstreben will: scheint nicht alle Geschichte gegen die Erreichbarkeit dieses Zieles zu sprechen? Man schränke den Kreis philosophischer Aufgaben so weit ein, als es angeht, um die Philosophie noch als ein eigenes Gebiet des Nachdenkens gegenüber den Sonderwissenschaften bestimmen zu können; man scheide alles aus, was irgendwie dem Verdacht der Spekulation und der phantastischen Dichtung ausgesetzt ist. Lässt sich selbst innerhalb eines so abgegrenzten Feldes irgend eine philosophische Ansicht mit demselben Mass von Wahrscheinlichkeit wie etwa die Erkenntnisse der Mathematik oder Physik oder Zoologie behaupten? Herrscht nicht zwischen den verschiedenen Lagern, soweit die Erinnerung reicht, ein ewiger Streit? Jede philosophische Epoche scheint erfüllt zu sein von einer Illusion, jeder grosse Philosoph glaubt derjenige zu sein, dem es gelang, das letzte Rätsel zu lösen; aber jede Epoche wird abgelöst durch eine andere, welche aufs neue erkennt, wie wenig Dauerndes die vorgehende geleistet, jeder Philosoph findet seinen Nachfolger und Gegner zugleich, der ihn widerlegt; jede Philosophie trägt ihren Todeskeim in sich selbst. Die Geschichte des philosophischen Denkens zeigt keinen Zusammenhang, keine

Kontinuität, keinen Fortschritt. Ein Chaos von Meinungen, eine Anarchie von Anschauungen und von Theorien herrscht, von denen keine erweisbar ist, und doch jede mit gleichem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftritt.

Und scheinen nicht die folgenden Blätter gleichfalls dieselbe Resignation predigen zu wollen? Welch eine Fülle voneinander abweichender Standpunkte! Das ist nicht der Anblick gemeinsamer Arbeit, gemeinschaftlichen Wirkens zu einem Ziele; das ist ein Kampfgewühl wildester Art, eine Verworrenheit, eine Zwiespältigkeit des Denkens, die dem nüchternen, ruhigen Beobachter wenig Respekt vor der Philosophie erwecken mag. Denn auf diesem Gebiete herrscht der Kampf aller gegen alle. Vermutungen steigen, Vermutungen sinken und es bleibt, so scheint es, nur der Skeptizismus, der aus diesem Missklang von Stimmen, aus diesem Widerstreit und Gegensatz der Behauptungen nur einen Schluss zu ziehen vermag: es gibt keine Philosophie als Wissenschaft.

I.

Es ist kein Zweifel, dass die Geschichte in der Tat zu Bedenken dieser Art Anlass gibt. Art und Entwickelung der Philosophie ist eine andere als die der Wissenschaft. Für das Altertum freilich fiel der Begriff der Philosophie, soweit er nicht ein Nachsinnen über Fragen der Lebensführung und Lebensweisheit einschloss, mit dem Begriff der Wissenschaft zusammen. Der grösste Philosoph des klassischen Altertums war zugleich ihr grösster Gelehrter, und versucht die rückblickende Betrachtung, die Entwickelung des philosophischen Geistes von Thales ab zu konstruieren: so liegt das erste Merkmal dieser grossen Bewegung in dem Verlangen nach einer Erklärung des Kosmos, welche nicht auf mythische Vorstellungen und Symbole, sondern auf Tatsachen und klare Begriffe von Prinzipien zurückging. So führte die Befreiung von der Macht der mythischen Erklärungsgründe zur Wissenschaft. Aber bevor noch das antike Denken in das Stadium der Einzel- und Erfahrungswissenschaften trat, lässt sich aus der Mannigfaltigkeit der Betrachtungsweisen und Einsichten doch schon deutlich sondern, was allein als wissenschaftlich im engeren, modernen Verstande angesprochen werden kann. Es ist vor allem die Mathematik, die unabhängig

von der Verschiedenheit der metaphysischen Standpunkte, sich in allem Wechsel der Meinungen erhaltend, zu einer wahren Wissenschaft, zur ersten in Europa sich ausgestaltete. Und es ist ein denkwürdiges Zeugnis, dass noch zu derselben Zeit, da das Handbuch des Euklid in einer unwiderleglichen Verkettung strenger Schlüsse einen Inbegriff unumstösslichen Wissens, der bis zur Gegenwart das Vorbild vollkommenen Wissens geblieben ist, der Welt vorlegte, die Metaphysiker und Philosophen über die Möglichkeit eines Kriterium der Wahrheit streiten konnten. Und neben der Mathematik erhob sich zugleich die Astronomie; auch sie schritt von der allmählich errungenen Einsicht von der Kugelgestalt der Erde zu Hypothesen über das Weltganze fort, die dauernde Bestandteile unserer Wissenschaft geworden sind. Allerdings erachteten die Alten diese Zweige des Wissens nicht für selbständige Disziplinen, vielmehr nur als Unterstufen der Philosophie. Denn die Erkenntnis der mathematischen, der gedankenmässigen Ordnung der Gestirnbahnen bildete nicht den Abschluss, sondern den Eingang des höchsten Wissens, das nun von diesen astronomischen Tatsachen den Schluss auf eine vernünftige Ursache des Ganzen wagte. Als aber in der nacharistotelischen Zeit neben Mathematik und Astronomie noch andere Einzelwissenschaften aus dem gemeinschaftlichen Schoss der Philosophie hervortraten, ward doch schon das Bewusstsein von dem Gegensatz der in ihnen geltenden Forschungsweise zu den Auffassungen der Schulsysteme lebendig, welche gänzlich aufzulösen der Skeptizismus in einem siegreichen Kampfe sich anschickte. Doch stand dieses Stadium der positiven Wissenschaften noch unter den Bedingungen des metaphysischen Geistes der klassischen Epoche und so wurden die verschiedenen Richtungen sehr ungleich und in steter Abhängigkeit von der in den philosophischen Schulen erarbeiteten Begriffswelt und Logik fortgebildet.

Diese Schranken durchbrach erst die grosse, seit der Renaissance in Europa anhebende intellektuelle Bewegung, welche die moderne Wissenschaft hervorgebracht hat. Man kann sagen, dass die positive Forschung von den neueren Völkern genau dort aufgenommen wurde, wo die alten sie unterbrachen. So begann auch hier das Denken mit der Ausbildung der Mathematik und der Astronomie und allgemein mit dem Studium der

Aussenwelt. Das Erscheinen des Hauptwerkes von Kopernikus eröffnet die neue Epoche des menschlichen Geistes, der nun in einem unaufhaltsamen Fortgang den Grund für ein Naturerkennen legte, das eine wirkliche Erklärung dieser Natur und eine Herrschaft über sie ermöglichen sollte. Gegenüber der Scholastik, die in einem steten Zerfall begriffen war, gegenüber dem Skeptizismus, der als Rückstand ihrer inneren Auflösung verblieben war, erhob sich die neue Wissenschaft als ein in sich gefügter Zusammenhang demonstrabler Erkenntnisse, der nicht von metaphysischen Prinzipien das Recht seiner Geltung empfing, sondern kraft der zwingenden Sicherheit bestand, mit der er in Einzelerklärungen vorwärts schritt. Wohl war auch er durchzogen und durchweht von den metaphysischen Stimmungen, die das Zeitalter der Renaissance erfüllten. Keplers Augen und denen Galileis erschien die Welt in jener strahlenden Schönheit, die Plato einst in ihr geschaut. Aber darin bestand doch die Grösse dieser neuen Wissenschaft, dass sie als eine in sich geschlossene Auffassung von der Natur und eine Methode, die die Möglichkeit grösster Verallgemeinerung in sich trug, loslösbar war von dem gefühlsmässigen Hintergrund, mit dem sie sich in der Einzelperson verband. Wie sie hervorgegangen war aus einem denkwürdigen Zusammenhang von wirtschaftlicher Arbeit und wissenschaftlicher Reflexion, aus einer Verbindung unablässiger Beobachtung und exaktem Durchdenken dieser Beobachtungen, so schied sie alles aus, was der subjektiven Phantasie entsprang und nicht den Nachweis seiner Berechtigung durch die Erprobung an der Erfahrung erbringen konnte.

Soweit das Denken aus eigener Kraft sich der Welt bemächtigen kann, hatten die Griechen den Umkreis des Wissbaren erschöpft. Aber nunmehr verfestigte sich die Einsicht, dass das Geheimnis der Natur nicht mit einem Male zu lüften sei. Ein solches Bemühen führt bestenfalls zu Bestimmungen von generellen Möglichkeiten. Vielmehr ist klar, dass nur durch eine geduldige Zergliederung der Einzeltatsachen wahre Erkenntnis zu erwerben sei. Wie die Griechen in der Betrachtung der Raumgestalten und der Gestirnbewegungen, durch die Natur der Sache bewogen, Teilinhalte der Erfahrung ausgesondert und für sich zur Darstellung gebracht hatten, so erhob der neue wissenschaftliche Geist dieses Prinzip der Zerlegung der Natur in ihre

Teilinhalte, die Analyse der Erscheinungen zum leitenden Grundsatz der Forschung. Und zugleich trat die Intelligenz in ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit, indem sie durch das experimentelle Verfahren sich die Grundlage für eine beständige Kontrolle der Begriffsbildung durch die Natur selbst schuf. So war die neue Wissenschaft in erster Hinsicht eine neue Methode der Untersuchung, welche planmässig auf alle Tatsachen der Erfahrung anzuwenden war. So erwuchs sie stetig in einer gemeinsamen Arbeit der Gelehrten aller Nationen zu einer geschichtlichen Tatsächlichkeit, die als der einzige Bestand allgemein gültiger Erkenntnisse bestimmt war, der Ausgangspunkt und das Vorbild einer neuen universalen Wissenschaft, der Wissenschaft schlechthin, zu werden.

Aber soweit diese Wissenschaft sich auch ausdehnte, als sie nun auch in einem zweiten erstaunlichen Aufschwung es unternahm, die andere Hälfte des Wirklichen, die geschichtlich gesellschaftliche Welt, zu umspannen: niemals doch konnte sie zu einem völligen Ersatz dessen werden, was in der Philosophie der Alten mehr als blosse Wissenschaft, nämlich Philosophie im eigentlichen Sinne gewesen war. Man darf den Wert dieses altertümlichen Denkens, den Wert der Systeme des Demokrit und des Anaxagoras, des Plato und des Aristoteles für den Aufbau der abendländischen Wissenschaft nicht unterschätzen. Aber das eigene Wollen wie die geschichtliche Bedeutung dieser Personen reicht weiter. Denn der Mensch ist nicht nur ein vorstellendes Wesen, das in einem rein intellektuellen Verhältnisse zur Wirklichkeit sich Genüge tun kann. In der Tiefe seiner ganzen Natur, in der Mannigfaltigkeit seiner lebendigen Kräfte ist gegründet, dass er bei der theoretisch wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge der Erfahrung nicht stehen bleiben kann. So entspringen die Fragen nach dem, was der Mensch bedeute, nach Tod und Leben, nach dem Sinn und Zweck des Ganzen, nach Glück und Gut und Ewigkeit. Fragen, die so alt sind wie die Menschheit, und die in jedem denkenden Gemüt aufs neue stets erwachen. So entsteht Philosophie als der Versuch einer Lösung dieser Fragen, als Ausdruck der Anschauungen, die dem einzelnen die Bezüge seines Daseins und seine Stellung zum Universum zum Bewusstsein bringen. Philosophie ist daher immer mehr als ein blosses Gedankenerzeugnis; wie sie aus den Tiefen des

Lebens hervorgeht, will sie bestimmend auf dasselbe rückwirken. Und wenn in den grossen Systemen, welche die Geschichte hervorgebracht hat, rein wissenschaftliche Tendenzen eingreifen, wenn fortschreitend dieser auf positive Erkenntnis gerichtete Geist an Einwirkung gewinnt: so empfängt dieses wissenschaftliche Erklären doch seinen Charakter, seine Bedeutung erst in dem Zusammenhang, der in der Totalität des Lebens sich erschliesst. Wie bei den Aegyptern die Sternenkunde mit den religiösen Erlebnissen im Innersten verwoben war, so ist auch bei den Griechen die Betrachtung der mathematischen Figuren und der Formen der Natur von dem Bewusstsein der Schönheit und der Gedankenmässigkeit des Kosmos getragen. Das ganze Mittelalter hindurch hat die Philosophie als Theologie gleichmässig Religion und Kunst und Wissenschaft umfasst; in ihr waren alle Seiten des Lebens in einem wirklichen Zusammenhang verbunden.

Das Verlangen, das Wesen der Dinge und unsere Natur zu ergründen und die Lebendigkeit des Ganzen, das auch die Bestimmung unseres Daseins enthält, zu erfassen, hat sich erhalten, auch seit in der europäischen Gesellschaft die Wissenschaft von der Natur und der Geschichte sich aus dem Zusammenhang der Philosophie gelöst hat und zu einem selbständigen Gebiet der Forschung geworden ist, die nur die in der Erfahrung auftretenden Gleichförmigkeiten sammelt und vermittelst der Unterordnung unter die denknotwendigen Bedingungen des Vorstellens zu einem rationalen Systeme vereinigen will. Denn die Wissenschaft hebt aus dem ganzen Verhältnis unseres Selbst zur Wirklichkeit nur eine Seite hervor. Sie verzichtet auf eine Generalerkenntnis; sie zerlegt die Welt wie eine Maschine in ihre einzelnen Bestandteile und untersucht dieselben, die Bewegungen, das Licht, die Stoffe, das organische Leben, die Entwicklung, den Staat, die Wirtschaft, die Religion, für sich und ohne Rücksicht darauf, wie alles zu einem Ganzen passe. In dieser Differenzierung der Arbeit liegt ihre Fruchtbarkeit. Aber unauslöschbar bleibt doch das Bewusstsein, dass in alledem eine Einheit lebt und webt, dass die Bausteine, welche die wissenschaftlichen Forscher herbeischaffen, in einen grossen umfassenden Bauplan hineingehören, dass ein Zusammenhang das künstlich Getrennte im Innersten verbindet. Und selbst wenn die

Philosophie darauf verzichtet, als die höchste und letzte Wahrheit, über allen Wissenschaften stehend, den Schleier zu Sais zu heben, bleibt doch die Aufgabe ewig, das Mosaik des menschlichen Wissens zu einem sinnvollen Arrangement zu ordnen und die Fragmente und Bruchstücke, die der Mensch in der Hand hält, zu einer einheitlichen Weltanschauung zu verknüpfen.

Aber in der Forderung, den Weltverlauf nicht nur zu berechnen, sondern auch zu verstehen, ist noch ein anderes gegeben. Denn wie weit und wie tief auch der forschende Blick in das Innere des Seienden dringt, grösser ist noch das Verlangen, zu ergründen, was in der eigenen Brust geheimnisvoll verschlossen liegt. In sich trägt jeder eine Welt, nicht zu tasten und zu sehen, wie die Dinge im Raum, und doch so real und wesenhaft wie diese, eine Welt von Hoffnungen und Wünschen und Zielen und Idealen, eine Welt von geistigen Werten. Wir alle sind erfüllt von einem Glauben an die Zukunft, von dem freudigen Willen, Ziele zu verwirklichen, die nicht mehr Mittel, sondern Zwecke an sich selber sind. Niemand vermag ohne Ideale zu leben, denn nur durch sie empfängt das Leben Richtung und Bedeutung. Wie der Seefahrer in den Sternen, die schweigend in unendlicher Ferne leuchten, findet, das ihm den Weg auf dieser Erde weist, so bedarf auch der Mensch für sein Handeln einer Orientierung nach festen idealen Punkten. So tritt in dem griechischen Denken neben die Frage nach dem wahrhaften Sein sogleich die Frage nach dem höchsten Gut. Die Erkenntnis des Weltzusammenhanges soll zugleich den Sinn des eigenen Daseins erschliessen. Man kann die Aufgabe der Wertbestimmung so wenig von dem Begriff der Philosophie trennen, dass vielmehr die tiefste Weltanschauung, die die Griechen hervorgebracht, aus eben dieser Wurzel ihre stärkste Kraft gewinnt: in dem Reiche der platonischen Ideen herrscht die Idee des Guten; durch sie empfangen die anderen erst Wirklichkeit und Wert und werden fähig, die Welt zu einem Kosmos zu gestalten.

Auch diese Aufgabe ist unsterblich. An ihrer Auflösung arbeitete noch das Altertum, als es bereits die objektive Welterkenntnis geringer zu schätzen, an ihrer Möglichkeit zu zweifeln begann. Ja, in der letzten Epoche der antiken Kultur bis zu ihrem Untergange verfestigte sich immer stärker das Bewusst-

sein, dass die philosophischen Wissenschaften in erster Linie den Bedürfnissen des religiös-sittlichen Lebens zu genügen haben. Der Eintritt des Christentums in die Geschichte ist für diese Bewegung entscheidend. Die neue Form des inneren Lebens, sein Reichtum, seine Tiefen und Geheimnisse führten mit Notwendigkeit zu einem Standpunkt, auf welchem die Probleme des Kosmos gegenüber den Fragen, was der Mensch sei und was er auf Erden solle, ganz gleichgültig wurden. Aber wenn in diesem Verhältnis durch die Ausbildung einer selbständigen Wissenschaft, welche zugleich ein Zurückweichen der religiösen Mächte zur Folge zu haben scheint, sich eine durchgreifende Wandlung vollzogen hat, so bleibt doch allem wissenschaftlichen Begreifen entrückt, was nicht als Faktum vorfindbar, sondern nur als Ideal anzuerkennen ist. Keine Kenntnis des Seienden vermag über das, was geschehen soll, Auskunft zu geben. Urteile über Tatsachen begründen niemals Werturteile oder Regeln. Mag die Psychologie das geistige Leben wie die Physik das Naturgeschehene in ein System von Gleichförmigkeiten auflösen, so wird sie vielleicht die Bedingungen ermitteln, an welche der Eintritt erstrebenswerter Erfolge gesetzmässig geknüpft ist, aber eine Entscheidung über den Wert dieser Ziele wird sie niemals geben können. Es ist die Grösse der positiven Wissenschaft, dass sie durchaus auf die Erforschung dessen eingeschränkt ist, was vermittelst der Beobachtung, des Experimentes, der Historie als Gegenstand möglicher Erfahrung nachgewiesen werden kann. Aber der Geltungsanspruch von Idealen ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung; seine Berechtigung ist keine Quaestio facti, sondern eine Quaestio juris, und diese aufzulösen sind andere Methoden erforderlich. So lange der Mensch sich nicht damit begnügt, frei von Hass und Liebe zu konstatieren, was ist und was geschieht, so lange er der Wirklichkeit gegenüber sich auch beurteilend verhält und bemüht ist, nach seinem Teile an der Verwirklichung dessen zu arbeiten, was wertvoll ihm und gut erscheint, wird er in Klarheit die Leitsterne seines Handelns schauen und ihren ewigen Wert erweisen wollen. Seine Weltanschauung vollendet sich erst, wenn er aus ihr gewinnen kann, was ihm zu tun gesetzt ist.

So entsteht und so erhält sich Philosophie bei allem Wechsel und Fortgang der wissenschaftlichen Forschung wenig-

stens als ein Inbegriff eigener Aufgaben. Aber führt nicht die genaue Erkenntnis der Punkte, in welchen die Philosophie die Wissenschaft überschreitet und stets überschreiten muss, zu einem grundsätzlichen Zweifel an der Möglichkeit, jemals diese Aufgabe in einer allgemeingültigen Aufgabe aufzulösen? Setzt nicht das moderne Bewusstsein von Wissenschaftlichkeit allen Versuchen einer Metaphysik und einer Moral in wissenschaftlicher Form unaufhebbare Grenzen? Wenn die antike Skepsis in ihrem erbarmungslosen Kriege gegen die Schulen unterschiedslos jedes Wissen angriff und es unternahm, jede Art von Erkenntnis als unmöglich zu demonstrieren, so vermochte sie doch nicht das Gefühl von Wagemut oder auch Sicherheit zu ersticken, in welchem jeder echte Forscher lebt und das in dem Suchen nach Wahrheit sich durch kein Raisonnement beirren lässt. Allen skeptischen Argumenten zum Trotz erhob sich die Wissenschaft, welche die grossen Denker des 17. Jahrhunderts begründeten. Aber behalten jene nicht ewig recht gegenüber allen Versuchen, über das Mass möglichen positiven Wissens hinaus eine Weltanschauung zu gewinnen, ein philosophisches System zu errichten? Beweist nicht gerade dieser Differenzierungsprozess, in welchem das erkennende Subjekt das allgemeingültig Wissbare von dem poetischen Sinnen, der religiösen Andacht, der metaphysischen Kontemplation sondert, dass abseits von den selbständigen Einzelwissenschaften eine erweisbare Erkenntnis nicht zu erreichen sei? Macht nicht die blosse geschichtliche Tatsache der modernen Wissenschaften Philosophie als eine Wissenschaft zu einem Problem?

Auch dies ist kein Zweifel; die Lage der Philosophie ist seit dem Anbruch der neuen Zeit eine andere. Sie ist nicht mehr die Königin der Wissenschaften, von ihr empfangen nicht mehr die einzelnen Disziplinen ihre Kraft und Geltung, denn ihre eigene Wissenschaftlichkeit ist problematisch.

Freilich entsteht der Philosophie aus diesem ihrem neuen Verhältnis zu der Wissenschaft eine neue Aufgabe und zwar eine Aufgabe von so umfassender Bedeutung, dass mit dem Bewusstsein ihrer geradezu eine neue bis zur Gegenwart reichende Epoche der Philosophie beginnt. Die antike Skepsis hat ihre Rolle ausgespielt; gegenüber den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft und der historischen Forschung kann die

Möglichkeit des Wissens nicht mehr bestritten werden. Aber eben dieselbe Frage nach der Möglichkeit des Wissens gewinnt nun mit Hinsicht auf die rastlos fortschreitende, durch keinen Machtspruch aufzuhaltende Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnis einen von Grund auf veränderten tiefen Sinn. Denn was Wissenschaft, die vor aller Augen als Tatsache besteht, eigentlich sei, woher sie das Recht ihrer Existenz nehme, wie weit ihr Umfang sich erstrecke, kann offenbar diese forschende Wissenschaft selbst nicht sagen. Sie müsste denn, von den Objekten ihrer Untersuchung absehend, den Gang ihrer Forschung unterbrechen und, auf sich selbst reflektierend, sich selbst zum Objekt nehmen. Aber Teilung der Arbeitsgebiete ist das erste Erfordernis für die Gewinnung klarer Erkenntnisse. Und so erhebt sich eine neue Wissenschaft, die die Voraussetzungen und Quellen, die Methoden und die Grenzen des Erkennens zu ihrem Gegenstande hat. Und wie diese Wissenschaft allen Einzelwissenschaften der Erfahrung gegenüber dadurch ausgezeichnet ist, dass sie nicht als eine unter ihnen auftritt, vielmehr auf ihre Gesamtheit sich bezieht, indem sie die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erfahrung überhaupt untersucht, darf sie als philosophisch im eminenten Sinne bezeichnet werden. Die kritische Philosophie, wie sie sich seit Locke als eine neue Form der Philosophie erkennt, ist in erster Linie Wissenschaftslehre, sie sucht die Tatsache der Wissenschaft durch eine allgemeine Theorie des Erkennens zu erklären und in ihrem Werte zu bestimmen. Durch diese klare Abgrenzung der Aufgabe scheint nun auch die Philosophie in das Stadium der reinen Wissenschaftlichkeit getreten zu sein, wie die Einzeldisziplinen vor ihr, die nun ihre Objekte sind. Auch sie hat sich von der Totalität der Lebenserfahrung zu dem methodischen Verfolg eines Einzelproblems gesondert; sie lässt den Anspruch auf die Bildung einer umfassenden Welt- und Lebensanschauung fallen. Sie gibt die monotheistische Metaphysik preis, welche ein ganzes Jahrtausend und länger das Denken der abendländischen Menschheit beeinflusst hat. Indem sie als Erkenntnistheorie bescheidenen, aber genau umschriebenen Zielen folgt, strebt sie in diesen selbstgesetzten Schranken Strenge der Darstellung, Beweisbarkeit ihrer Sätze, Allgemeingültigkeit ihrer Erkenntnisse an.

Hat nun aber die Philosophie auch nur auf diesem engen Gebiete dem Ideal von Wissenschaftlichkeit sich zu nähern vermocht, das seit Galilei das moderne Bewusstsein bestimmt? Kann wenigstens die Erkenntnistheorie als ein Zusammenhang von Erkenntnissen bezeichnet werden, der, auf gesicherten Einsichten aufgebaut, in stetiger Entwicklung durch die gemeinsame Arbeit der Forscher fortgebildet wird, bis er eine befriedigende und von allen anerkannte Auflösung des Problems, dessen Bewältigung er dienen soll, ermöglichen wird? Ist nun die Philosophie nach langem Irren, später zwar als ihre Tochterwissenschaften, aber doch nun für immer in die sichere Bahn des allgemeinen Fortschrittes eingelenkt?

Die Antwort, welche die Geschichte gibt, ist wenig tröstlich. Dem Schicksal, das die Metaphysik vermöge ihrer Relativität aus dem Kreise der Wissenschaften scheidet, scheint auch die Erkenntnistheorie, sofern man von der rein deskriptiven Logik absieht, nicht entgehen zu können. Weder herrscht über ihre Methode, noch über die wesentlichsten Ergebnisse Uebereinstimmung. Seitdem es eine Erkenntnistheorie gibt, treten uns sich bekämpfende Schulen entgegen. Der Gegensatz der empirischen und rationalen Methode wurde durch die Ausbildung der transzendentalen Methode nicht aufgehoben, vielmehr erhob sich in dem Kritizismus nur eine neue unter den möglichen Positionen. Mit unverminderter Kraft verteidigt der Empirismus seinen Standpunkt; in der grossen positivistischen Bewegung erwuchs ihm ein wertvoller Bundesgenosse, in der neuen Psychologie fand er seine stärkste Waffe. Und selbst auf den Wegen gleicher prinzipieller Auffassung mehrt sich die Zahl auseinander gehender Richtungen. Welch eine Fülle von Erkenntnistheorien hat allein die neukantische Bewegung in Deutschland hervorgebracht! Wie tiefgreifend sind etwa die Unterschiede zwischen der „Erkenntniskritik“ Cohens und dem „philosophischen Kritizismus“ von Riehl, der „immanenten Philosophie“ Schuppes und Windelbands „Philosophie der Normen“. Und der Mannigfaltigkeit der Methoden entspricht die Mannigfaltigkeit der Ergebnisse. Dem extremsten Phänomenalismus steht mit gleichem Anspruch auf Erweisbarkeit der extremste Realismus gegenüber. Vergeblich bemühen sich vermittelnde Richtungen um einen Ausgleich. Dass die Wirklichkeit zunächst nur als Tatsache des Bewusstseins gegeben und darum subjektiv sei, wird ebenso entschieden behauptet wie bestritten. Dass die forschende Wissenschaft nur unter der Annahme einer an sich bestehenden Realität einen Sinn und eine Geltung habe, wird ebenso als selbstverständlich gesetzt, wie abgelehnt. Dass die Erfahrungswissenschaften keiner Ergänzung durch eine Lehre von Transzendenten fähig noch bedürftig seien, wird ebenso bestimmt gefordert, wie widerlegt. Und schliesslich unterliegt das Recht der Erkenntnistheorie, aus eigener Kraft und unabhängig von metaphysischen Voraussetzungen ein System der Erkenntnis aufzubauen, der Diskussion. Die Gegner Kants haben schon darauf hingewiesen, in der Epoche Hegels war es ein leitender Gedanke, Lotze hat darauf bestanden, dass eine voraussetzungslose Kritik der Vernunft ein unmögliches Unternehmen sei. Und wie um die Wende des 18. Jahrhunderts nach und trotz Kant eine Fülle von metaphysischen Systemen hervortrat, so sind auch in unseren Tagen die Versuche nicht mehr selten, sich von den Fesseln der Erkenntnistheorie zu befreien und in positiver Gedankenbildung zu entwickeln, was prinzipiell auch jede Erkenntnistheorie als gültig anerkennen muss, ohne diese Gültigkeit direkt erweisen zu können. Damit ist aber der wissenschaftliche Bankerott der Erkenntnistheorie ausgesprochen, der förmliche Rückgang auf Metaphysik proklamiert und die Philosophie wieder der Anarchie der persönlichen Ueberzeugungen überantwortet.

Ist es verwunderlich, dass bei dieser Lage der Dinge der Subjektivismus, der aller angestrebten Wissenschaftlichkeit der Philosophie zum Trotz doch immer durchbricht, nun mit vollem Bewusstsein gefordert und behauptet wird? Die grossen Systeme locken nicht mehr, der verwirrende Anblick ihres Reichtums lähmt die Kraft zum Aufbauen neuer, der titanenhafte Mut, der noch Fichte und Hegel beseelte, scheint abgestorben. Dafür ist die Sehnsucht nach systemfreier Philosophie erwacht. Der einzelne verzichtet, das Absolute zu erfassen; er begnügt sich mit der Wiedergabe seiner Meinung, verzichtet auf die Geschlossenheit der Form, auf die Demonstration jedes Satzes; was über das positive Wissen hinausgeht, ist Ausdruck der eigenen Erlebnisse und eine durchaus persönliche Anschauung. In Nietzsche ist diese Souveränität des genialen Individuums,

diese Einschränkung auf die rein subjektive Sphäre, sowie die lockere Form der aphoristischen Darstellung am höchsten gesteigert. Bei ihm verliert schliesslich die Philosophie alle Züge, die der Wissenschaft wesentlich sind, um sich den Formen orientalischer Spruchweisheit und visionären Prophetentums anzunähern. Und was bei Nietzsche in leidenschaftlicher und alles Mass überschreitender Willkür erscheint, wird bei den positiven wissenschaftlichen Forschern zur höchsten Vorsicht. Mach kann als ihr Typus gelten. Innerhalb der Sonderuntersuchung gilt die ganze Strenge des Verfahrens, kann der Grad der Wahrscheinlichkeit jedes Satzes genau bestimmt werden. Aber jeder Versuch, den verschiedenen Erscheinungen gegenüber einen Standpunkt zu gewinnen, der sie als ein einheitliches Ganzes zu betrachten gestattet, hat nur bedingten Wert. An die Stelle der objektiven Einheit des Systems tritt die Einheit persönlicher Anschauung, die ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie eine für die Bedürfnisse des Autors genügende Orientierung über die Mannigfaltigkeit des Gegebenen gestattet. Die Philosophie wird so durchaus nicht abgelehnt, vielmehr der durch sie bezeichnete Inbegriff von Problemen als berechtigt, weil psychologisch gefordert und darum auch als notwendig anerkannt. Aber deren befriedigende Lösung scheint wenig aussichtsreich, eine Entscheidung zwischen den verschiedensten Antworten und Auffassungen unmöglich. In diesem Sinne gilt dann doch, dass nur die positive Wissenschaft als Wissenschaft anzusehen sei und die Philosophie, sofern sie als wirkliche Wissenschaft auftreten wolle, nur als Geschichte der Philosophie sich behaupten könne.

II.

Es ist nicht Willkür, nicht oberflächliche Modeweisheit, die zu solcher Resignation führt; die Geschichte selbst, so scheint es, kündet dem, der Ohren hat zu hören, mit 1000 Zungen, dass eine einheitliche, mit wissenschaftlichen Mitteln erweisbare Weltanschauung nicht möglich sei. Und dennoch: so wohlbegründet das Misstrauen gegen jede Art von Philosophie, gegen jeden neuen systematischen Versuch sein mag, diese Resignation kann nicht das letzte Wort, der freiwillige Verzicht auf eine wissenschaftliche Philosophie nicht das Ende der Geschichte der Philosophie sein. Es ist doch eine einseitige

Betrachtung, die aus der historischen Mannigfaltigkeit der Systeme ihre Unhaltbarkeit und damit ihren wissenschaftlichen Unwert folgert. Gewiss lehrt die Geschichte einen erstaunlich schnellen Wandel der philosophischen Ueberzeugungen, und wir sehen allerorten, wie zu derselben Zeit, in demselben Lande Gedankenbildungen entstehen, die einander widerlegend alle zugleich den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Aber dieselbe Geschichte lehrt doch noch ein anderes. Wer nicht nur die Vergänglichkeit der grossen Systeme, das Auseinanderstreben der Schulen als eine historische Tatsache konstatieren will, wer tiefer forschend die Ursachen dieser seltsamen Erscheinung aufzudecken sich bemüht, wird eben hierdurch zu der Einsicht kommen, wie wenig diese ihre Relativität für ihre angebliche Unwissenschaftlichkeit und für die Hinfälligkeit der Hoffnung spricht, jemals über dieses Stadium hin zu exakter Erkenntnis zu gelangen. So befremdend es klingen mag, so steht doch fest, dass die wissenschaftliche Ergründung der Entwicklung der Philosophie wieder von selbst zu der Anerkennung der Philosophie als eine Wissenschaft zurückführt. Dieselbe Geschichte, welche den Skeptizismus zu beweisen scheint, schränkt ihn am Ende wieder ein.

Gesetzt zuerst, es treffe in der Tat und ohne Ausnahme zu, dass über irgend welche philosophischen Sätze von Bedeutung eine Einigkeit bisher nicht erreicht sei, dass vielmehr auch noch in der Gegenwart in jedem Punkte der Kampf der individuellen Meinungen dauere: ist die Erklärung für diesen Tatbestand nur darin zu suchen, dass das philosophische Denken seiner Natur nach unfähig sei, ein gemeingültiges Wissen hervorzubringen? Könnte nicht auch in der Grösse der Aufgabe, in der Höhe des Zieles ein Grund für diesen unbefriedigenden Stand der Erkenntnis gefunden werden? Die Erfahrungswissenschaften haben einen Zeitraum von fast 2000 Jahren in Europa erfordert, um Klarheit über ihre Methoden und Probleme zu gewinnen. Bis zu dem Ausgang des Mittelalters herrschte dieselbe Verwirrung der Auffassung, dasselbe Chaos von Meinungen in bezug auf die Dinge der Natur und der Geschichte, das die modernen Skeptiker auch in der Philosophie unserer Zeit wie in allen Zeiten finden wollen. Man nehme irgend eine der grossen mittelalterlichen Enzyklopädien und man wird leicht

aus der unendlichen Fülle gegensätzlicher Theorie die Ohnmacht des menschlichen Wissens demonstrieren können. Aber die Kepler, Harvey, Galilei haben durch die Tat jede Beweisführung dieser Art aufgehoben. Könnte es nun nicht sein, dass die Philosophie sich noch auf dem Standpunkt befindet, den etwa Vinzenz von Beauvais innerhalb der Erfahrungswissenschaft einnimmt? Es mag sein, dass das Tempo ihrer Entwicklung ein anderes als das der Erfahrungswissenschaften ist; aber dieser Umstand ist so wenig geeignet, die Hoffnung auf eine künftige Lösung dieser Probleme zu zerstören, dass er vielmehr der stärkste Anreiz zu immer neuen Versuchen ist. Dass bisher die gegensätzlichen Auffassungen nicht ausgeschieden sind, die Meinungen noch durcheinanderwogen, ohne sich Anerkennung erzwingen zu können, möchte allein für die Zukunft nichts beweisen. Und ist selbst der Glaube jedes der grossen Philosophen ein Irrtum gewesen, dass in ihm der Newton, der nun die wahren Prinzipien der Philosophie gefunden habe, erstanden sei, so ist es vielleicht kein Irrtum zu glauben, dass dereinst ein solcher Newton kommen wird. Wenigstens ist die prinzipielle Unmöglichksit einer allgemeingültigen Philosophie noch niemals allgemeingültig erwiesen worden. Nicht einmal die Unmöglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft kann als gesichert gelten. Selbst wenn das Unternehmen Kants, Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu bestimmen, keiner Kritik mehr unterliegen sollte, so ist durch ihn nicht die Metaphysik überhaupt, sondern nur eine bestimmte, die apriorische Form der Metaphysik widerlegt; andere Formen, z. B. auf der Grundlage der Erfahrung und der Wahrscheinlichkeit sind denkbar und seit Leibniz historisch auch hervorgetreten. Und ebensowenig vermag das von den französischen Positivisten aufgestellte Gesetz des geschichtlichen Fortschrittes, nach welchem die menschliche Intelligenz nacheinander das theologische, das metaphysische und das positive Stadium durchlaufen soll, die Gewissheit zu rechtfertigen, dass nunmehr das positive Zeitalter angebrochen sei, in welchem die Metaphysik für immer ihre Rolle ausgespielt habe. Denn dieses Gesetz ist, wie jede allgemeine Formel, welche den Gang der Geschichte abschliessend zusammenfassen will, falsch. Hat auch die Funktion der Religion durch die Entstehung der Erfahrungswissenschaften eine gewisse Modifikation erlitten, so ist sie doch nicht durch dieselben abgelöst und ersetzt worden; und ähnlich mag die Bildung einer Weltanschauung durch den Bestand des Erfahrungswissens in eigener Weise bedingt, erschwert oder eingeschränkt sein: dass sie aber durch die Tatsache dieses Wissens überhaupt aufgehoben sei, ist weder logisch gefordert noch geschichtlich erwiesen. Richtig ist nur, dass die Art der Entwicklung der positiven Wissenschaften eine andere ist, als die der Religion und der Philosophie. Während jene nach festen Methoden und klaren Zielen schrittweise aber unaufhaltsam fortschreitend einen Zusammenhang von Erkenntnissen erarbeiten, der durch keine Macht mehr zu erschüttern ist, herrscht hier eine freie Beweglichkeit der einzelnen Geister, wechseln Epochen höchster Anspannung aller Kräfte mit Epochen der Erschlaffung. Aber noch immer hat die Geschichte gelehrt, dass auch die Zeiten der tiefsten Erschöpfung nicht das Ende waren. Wer einen derartigen Niedergang miterlebt hat, mag an einen Aufschwung verzweifeln. Aber allemal zeigt eine neue Generation sich mit neuem Mut, mit neuen Hoffnungen für die Zukunft erfüllt. Es ist das Vorrecht der Jugend, das scheinbar Unmögliche wieder und immer wieder zu wagen. Und wenn wir gegenwärtig auf allen Gebieten ein Erwachen des philosophischen Geistes bemerken, vermag keine Erinnerung an Misserfolge früherer Zeiten die Hoffnung auf ein künftiges Gelingen zu lähmen. Das Verlangen nach einer neuen Weltanschauung, die dem Stande unseres Wissens genügt, ist erwacht und dies allein reicht schon hin, um jede müde Resignation zu überwinden. Unerschöpflich ist die Zukunft; in ihr schlummern so viele ungeahnte Möglichkeiten, so viele Morgenröten, mit Nietzsche zu reden, die noch nicht geleuchtet haben. Das Leben steigt und steigend bringt es Neues stets hervor. Wer ist vermessen genug, das Kommende zu deuten, was es sei und was es nicht sei?

Doch es bedarf gar nicht einmal einer solchen Berufung auf den Mut des Wagenden und Wollenden. Dieser ist gewiss unzerstörbar, er wird immer wieder hervorbrechen und mit sich fortreissen. Aber die Hoffnung auf das Unbekannte allein vermag noch nicht die Beweisführung zu entkräften, die aus der Geschichte gegen jede Art von wissenschaftlicher Philosophie

abgeleitet werden kann; sie möchte eine Warnung gegen voreilige Folgerungen für die Zukunft sein, aber sie schafft die Tatsache nicht aus der Welt, dass bisher wenigstens in der Philosophie nicht dieselbe Allgemeingültigkeit der Sätze wie in den Erfahrungswissenschaften erreicht ist. Wenn also die Zuversicht auf bessere Zeiten bleiben mag, so ist sie doch ein verhältnismässig schwacher Trost; denn an dem vernichtenden Urteil über alles das, was bisher als Philosophie hervorgetreten, ändert sie nichts.

Indessen kann dieses Urteil bei tieferem geschichtlichen Eindringen nicht in vollem Umfange bestehen bleiben. Der Gegensatz von Philosophie und Wissenschaft, der den Ausgangspunkt der skeptischen Betrachtung bildet, ist nicht so absolut, der Unterschied ist nicht so schroff, wie es zunächst scheint. Weder ist die Wissenschaft in all ihren Sätzen so allgemeingültig und dem Streit abweichender und nur relativ berechtigten Meinungen und Auffassungen entzogen, noch ist das Ganze der philosophischen Entwicklung so bar der gemeinsamen, dauernden Ueberzeugungen, eine blosse Aufeinanderfolge persönlicher Glaubenssätze. Von beiden Seiten aus erfolgt vielmehr beständig eine Annäherung aneinander, derartig, dass man doch eigentlich nicht die historisch vorliegenden Systeme aus dem Reiche der Wissenschaft ausscheiden und dem Gebiet der Phantasie, der Dichtung zuschreiben darf.

Die Berechtigung, das Ganze der Einzelwissenschaften als eine Einheit anzusehen und es schlechthin als die Wissenschaft zu bezeichnen, ist durch das Ideal von Wissenschaftlichkeit gegeben, das in all den Sonderdisziplinen leitend ist. Aber die geschichtliche Betrachtung darf den Abstand nicht verkennen, der zwischen diesem Ideal und dem tatsächlichen Bestand der verschiedenen Wissenschaften besteht; sie wird vielmehr hervorheben müssen, dass dieses Ideal aus einer ganz bestimmten Wissenschaft, nämlich der Mathematik und vielleicht auch der Mechanik abgezogen ist und nur mit bedeutsamen Einschränkungen für die anderen gilt. Fasst man den Begriff der strengen Wissenschaft ganz eng, dann entspricht ihm vielleicht nur die mathematische Naturwissenschaft; wie denn auch Kant folgerichtig Disziplinen wie die Chemie, Psychologie und Geschichte nicht mehr als unter ihn fallend ansah. Aber es lässt

sich leicht zeigen, dass schon die mathematische Naturwissenschaft, sofern sie mehr als Kinematik ist, eine gewisse Differenz in der Gewissheit ihrer Sätze von der Allgemeingültigkeit der rein mathematischen Erkenntnisse aufweist. Ja man könnte sogar geneigt sein, innerhalb der reinen Mathematik noch Grade der Evidenz zu unterscheiden. Sieht man auch von dem logischen Aufbau der mathematischen Sätze ab, der bekanntlich, was z. B. die Anzahl und Ordnung der Axiome, die Definition des Differentials u. s. w. betrifft, sehr verschieden gestaltet ist, so kann von dem Inbegriff der Erkenntnisse, die keinem möglichen Zweifel unterliegen, die ein künftiger Fortschritt nicht aufheben kann, wenn sie auch als Sonderfälle vielleicht allgemeinerer Verhältnisse sich darstellen, eine Summe von solchen getrennt werden, die sich nicht der allgemeinen Anerkennung erfreuen. Man erwäge, einen wie weiten Einfluss in den konstruktiven Fortschritten der Mathematik doch die Willkür, die freie Wahl ausüben kann und ausgeübt hat. Die Einführung der geometrischen Darstellung imaginärer Grössen ist ein besonders bekanntes Beispiel dafür. Die Aufstellung derartiger Beziehungen ist durchaus nicht denknotwendig; sie sind erlaubt, sofern sie zu keinen logischen Widersprüchen führen, sie sind berechtigt, sofern sie zweckmässig sind, das heisst, die Lösung von Aufgaben erleichtern. So ist der Fortgang der Mathematik nicht mit einem Bau zu vergleichen, in welchem nach festem Plan Stein auf Stein gefügt wird; vielmehr ändert dieser Plan sich selbst und wie er sich ändert, hängt in einem hohen Mass von der freien Entscheidung des konstruierenden Geistes ab.

Aber wie es sich damit auch innerhalb des Gebietes der reinen Mathematik verhalten mag; jedenfalls ändert sich in all den Wissenschaften, die eine Beziehung auf Tatsachen enthalten, auch wenn ihre Ergebnisse in mathematischer Form sich darstellen lassen, eben vermöge dieser Beziehung der Charakter ihrer Gewissheit. Als Arithmetik erzeugt das Denken in bewussten spontanen Akten sich den Gegenstand, als Geometrie unternimmt es eine nach eigenen Gesetzen fortschreitende Rekonstruktion der Raumvorstellung; als Naturwissenschaft aber tritt es aus dem Bereich der selbstgesetzten Ordnungen heraus, um ein Fremdes, das in seiner Faktizität

nicht durch Regeln des Geistes bestimmt ist, aufzunehmen. Man könnte vielleicht eine allgemeine Naturschematik etwa als eine Mechanik entwickeln, die unbedingte Gültigkeit besässe und der alle denkbaren Dinge und Vorgänge der Körperwelt sich müssten unterordnen lassen; aber diese Mechanik allein gäbe noch nicht eine vollkommene oder auch nur für die nächsten Zwecke hinreichende Naturforschung; vielmehr erfordert diese immer die Erkenntnis bestimmter Ordnungen, bestimmter Substanzen, die mehr als die idealen Einheitspunkte für die Anwendung der Gesetze sind. Wir wollen nicht nur die Möglichkeiten übersehen, nach denen Verläufe in der Natur sich abspielen können, sondern wir wollen auch wissen, welche von ihnen verwirklicht sind. Die Bedeutung, welche allein die Grössenangaben, die konstanten und absoluten Zahlen in allen wissenschaftlichen Theorien besitzen, ohne welche diese zu leeren Schematen werden, die im günstigsten Falle ein rein mathematisches Interesse beanspruchen können, erweist einen Wirklichkeitsgehalt in ihr, der aber zugleich ihre Gültigkeit im Prinzip wenigstens einschränkt. Denn sind alle ihre Sätze in irgend einer Weise, direkt oder vermittelt, von der Fesstellung von Tatsachen abhängig, können sie nur denselben Grad von Sicherheit wie diese besitzen. Das Faktische lässt sich aber nicht mit gleicher Notwendigkeit wie die Sätze über Raumgebilde und Zahlen ableiten; es kann immer nur durch Beobachtung ermittelt und als ein so Seiendes erkannt werden. Und wenn die Naturwissenschaft dasselbe in seiner Existenz als notwendig erweisen will, kann sie dies nur durch Rückgang auf ein anderes Faktisches; alle Erkenntnis von Naturnotwendigkeit stellt sich in hypothetischen Formen dar.

Diese Einsicht von der Gebundenheit der Naturwissenschaft an die Kenntnis von empirischen Wirklichkeiten wird aber besonders bedeutsam, wenn der menschliche Geist nicht nur bei der Feststellung dessen, was tatsächlich in der Erfahrung konstatierbar ist, stehen bleibt, sondern es unternimmt, über die Schranken der Sinne hinaus Vermutungen über direkt nicht wahrnehmbare Existenzen zu wagen. Man pflegt derartige Schlüsse auf Unbekanntes als Hypothesen zu bezeichnen. Nun ist allerdings der Naturforschung die Berechtigung der Hypothesenbildung in jüngster Zeit aufs schärfste bestritten

und von den Freunden einer hypothesenfreien Naturforschung die Forderung erhoben worden, alle anschaulichen Bilder aus der Wissenschaft zu bannen, dafür das Gegebene in solcher Weise darzustellen, dass nur die tatsächlich in den darzustellenden Erscheinungen angetroffenen und nachgewiesenen Elemente in die Darstellung aufgenommen werden. Allein es ist sofort ersichtlich, dass diese Forderung niemals erfüllt werden kann. Denn nimmt man sie in ihrer ganzen Schärfe, so hebt sie jede Wissenschaft vom Wirklichen auf. Schliesslich enthält jede Feststellung von Tatsachen schon eine Hypothese. Was uns die unmittelbare Sinneswahrnehmung zeigt, sind immer nur Reihen diskontinuierlicher Wahrnehmungsfragmente und es bedarf zahlreicher Beobachtungen unter den verschiedensten Bedingungen, um aus diesem Chaos die geordnete Welt von Gegenständen zu konstruieren. Kein Ding, von dem die Naturwissenschaft etwas aussagt, wird als solches in der Erscheinung angetroffen; es wird vielmehr immer aus den Elementen dieser erschlossen. Und zwar beziehen wir nicht nur den Inbegriff unserer Sinnesempfindungen auf Dinge als deren objektive Ursachen, sondern beständig ergänzen wir die so konstruierte Welt von Dingen durch Hinzufügung von Stücken, von denen uns keine sinnlichen Repräsentanten gegeben sind. Wir stellen Vermutungen über das Erdinnere oder die Rückseite des Mondes oder nichtleuchtende Fixsterne an, die bisher kein menschliches Auge gesehen, wir erachten die Existenz von unsichtbaren Strahlen und elektrischen und magnetischen Kräften über jeden Zweifel erhaben, obwohl wir diese direkt niemals in der Erfahrung antreffen können. Dürfen wir aber in dieser Weise das Gegebene hypothetisch erweitern, dann ist nicht abzusehen, warum es nicht erlaubt sein sollte, die Stoffe als aus Atomen bestehend, die Lichtschwingungen als Schwingungen eines Mediums sich vorzustellen. Man kann allerdings etwa bei der Diskussion der Schwingungsverhältnisse längs eines Lichtstrahles von einem körperlichen Träger der Wellen ganz absehen, aber jeder Versuch, die Lichterscheinungen in ein Verhältnis zu anderen Naturerscheinungen zu setzen, wird immer zu Annahmen über einen solchen Träger herausfordern; gerade die jüngste Geschichte der Lichttheorie spricht doch zu deutlich für die Notwendigkeit wie die Fruchtbarkeit, über die blosse Deskription von Relationen zwischen messbaren Grössen zu

bestimmten Anschauungen von den sie bedingenden Vorgängen fortzugehen. Aber wie man auch den Einfluss der Bildung von Hypothesen für den weiteren Fortschritt der Erkenntnis einschätze: sie bilden jedenfalls, geschichtlich angesehen, zu allen Zeiten und gewiss auch in der Gegenwart einen integrierenden Bestandteil der wissenschaftlichen Arbeit.

Erwägt man nun diese hypothetische Grundlage aller Naturwissenschaft, die niemals völlig wird beseitigt werden können, dann mindert sich der Abstand zwischen ihr und der Philosophie doch schon erheblich. Der Charakter von Apodiktizität, der den mathematischen Erkenntnissen innewohnt, ist den physikalischen, chemischen, biologischen Sätzen versagt; dieselben weisen vielmehr alle Grade der Wahrscheinlichkeit auf und in dem Masse, als sie sich den reinen Hypothesen nähern, mehrt sich die Anzahl der gegensätzlichen Meinungen und Vermutungen. Es ist einseitig, nur auf den Inbegriff festgestellter Tatsachen zu achten und von ihm aus die Sicherheit der philosophischen Wahrheiten zu messen. Lenkt man das Augenmerk auf die Hypothesenbildung und deren Funktion in der Naturwissenschaft, so wird man gewahr werden, dass bei ihnen wie in der Philosophie nur von einer relativen Geltung der einzelnen Theorie die Rede sein kann. Wenigstens zeigt die Gegenwart noch auf den meisten Gebieten einen durchaus ungeschlichteten Streit der einander widerstrebenden Hypothesen. Man erinnere sich etwa der Fülle von physiologischen Theorien, die zur Erklärung des Farbensehens aufgestellt wurden, oder der vielen einander zuwiderlaufenden Versuche, die Umbildung der organischen Arten verständlich zu machen, oder des Gegensatzes der Auffassungen, nach denen alle Druckkräfte auf Fernkräfte oder alle Fernkräfte auf Druckkräfte zurückzuführen seien. Ja, um so tiefer man in das eigentlich theoretische Denken der Naturwissenschaft eindringt, desto verwirrender scheint die Mannigfaltigkeit der abweichenden Standpunkte, ganz wie in der Philosophie. Umso weniger ist aber das Recht begründet, dieser darum den Charakter als Wissenschaft abzusprechen.

Nun ist allerdings richtig, dass immerhin noch ein Unterschied zwischen der Art von Relativität, die den zur Zeit noch nicht definitiv anerkannten naturwissenschaftlichen Theorien

eigen ist, und derjenigen der philosophischen Anschauungen und Systeme besteht. Es liegt darin, dass jene nur zeitlich, diese dauernd scheint. Wenn gegenwärtig zwischen der mechanischen und der vitalistischen Erklärung des Lebens noch nicht entschieden ist, so sind doch alle Forscher davon überzeugt, dass dereinst eine Entscheidung möglich sein wird. Die Hypothesen werden eben allmählich bis zu dem Punkt geführt, wo andere nicht mehr in Betracht kommen können. Dagegen ist ein gleicher Fortgang zur Gewissheit, eine gleiche Steigerung der Wahrscheinlichkeit unter Ausscheidung gegensätzlicher Behauptungen in der Entwickelung der Philosophie nicht erkennbar.

Zweifellos trifft die Beobachtung in gewisser Hinsicht zu, und alles, was aus der historischen Betrachtung gegen die Wissenschaftlichkeit der Philosophie gefolgert werden kann, lässt sich in eben diese Formel zusammenfassen. Indessen stehen ihrer skeptischen Verwertung doch wiederum Erwägungen anderer Art entgegen.

Zunächst ist es eine bedeutsame Tatsache, dass die Anzahl der grundlegenden philosophischen Anschauungen, welche die Geschichte hervorgebracht hat, verhältnismässig gering und verhältnismässig konstant ist. Die Abweichungen der einzelnen Systeme von einander, das Gefühl von Originalität, das die Schöpfungen der Grossen in der Regel sehr stark betonen, darf nicht darüber täuschen, dass gleichwohl zwischen ihnen eine Art von Verwandtschaft besteht, vermöge derer sich Gruppen eng zusammengehöriger Lehrmeinungen aussondern und als Repräsentanten des gleichen Typus von Weltanschauungen auffassen lassen. Dies Bewusstsein von einer inneren Zusammengehörigkeit der auseinanderstrebenden Richtungen des philosophischen Denkens ist schon früh, wenn auch vielfach in sehr ungeklärter Form erwacht. Es ist in allen Versuchen eines Eklektizismus wirksam gewesen. Leibniz war von ihm durchdrungen, wenn er in den Systemen der verschiedensten Richtungen das Positive anerkannte und nur das für verfehlt hielt, was jene bestritten. Es tritt in den neueren Systembildungen als historische Grundlegung auf. Sodann unternahmen Kant, Fichte, Trendelenburg und andere, die möglichen Arten der Systeme konstruktiv zu bestimmen. Den vorsichtigsten und

zugleich vollkommensten Ausdruck hat diesem Bewusstsein die rein geschichtliche Forschung gegeben, indem sie begann, die Fülle der Weltanschauungen nach inneren Gesichtspunkten zu klassifizieren. In unserer Zeit hat besonders Dilthey diese Versuche in einem vertieften Sinne weitergeführt. Er gelangt zu einer Scheidung von drei Formen, die er als Naturalismus, als Idealismus der Freiheit und als objektiven Idealismus bezeichnet. Aber das Wesentlichste ist, dass er sie nicht konstruktiv auf das Verhältnis von Begriffen zu einander zurückführt, vielmehr sind diese Typen ihm Ausdruck einer bestimmten Art von Lebensverfassung. So ist der Naturalismus in dem Ueberwiegen der in der äusseren Erfahrung gegebenen physischen Wirklichkeit nach ihrer Masse und ihrer Wucht gegründet. Die geistigen Tatsachen erscheinen wie Interpolationen in dem grossen Texte der physischen Welt; tiefer noch darin, dass diese physische Welt zugleich der ursprüngliche Sitz aller Erkenntnis von Gleichförmigkeiten ist. Von dem Naturalismus des Altertums reicht so ein Zusammenhang von Ueberzeugungen bis zu dem Psychologismus von Hume und dem französischen Positivismus von D'Alembert und Turgot, der diese grosse typische Weltanschauung in geschichtlicher Kontinuität in unser modernes Denken hinein fortsetzt. Ein ganz anderes Verhältnis aber tritt da ein, wo das philosophische Denken von dem Bewusstsein seinen Ausgang nimmt, in diesem aber Spontaneität, Einheit, sittliche Verantwortlichkeit, Freiheitsbewusstsein als nicht weiter auflösbare Grundzüge des Seelenlebens festzustellen strebt. So liegt das Ziel dieser Richtung in dem willentlichen Verhalten des Menschen. Aus ihm entspringt die Forderung einer Relation zur höchsten Ursache, welche die Grundeigenschaft von Freiheit und moralisch teleologischer Relation habe, woraus ein Inbegriff von Beziehungen von Person zu Person als Postulat sich ergibt. In diesem Idealismus der Freiheit findet die willentliche Lebenshaltung ihren denknotwendigen Ausdruck. Er verbindet Sokrates, das römische Denken und den christlichen Glauben, die schottische Schule, Kant, Jacobi und Fichte, Maine de Biran und seine Schule, Hamilton und seine Nachfolger. Unter dem objektiven Idealismus endlich ist die Weltanschauung zu verstehen, die das Universum als die Verwirklichung eines idealen Zusammenhanges zur Erkenntnis zu bringen sucht; sie entsteht auf der Grundlage der Kontemplation und jener hingebenden Betrachtung des All, in welchem ein Verhältnis von innerer Verwandtschaft des Einzelnen zum Unendlichen sich erschliesst. So verinnerlicht sich alles Gegebene. In der Sprache, dem Mythos, der Dichtung ist dieser Vorgang von Belebung des Unbelebten wirksam. In den pantheistischen Weltreligionen hat er seinen grössten Ausdruck gefunden. Heraklit und anderseits die Eleaten formulieren das Prinzip dieser Metaphysik zum ersten Male ganz abstrakt. In der Stoa empfängt es innerhalb der antiken Welt seine vollkommenste Form. Die Entstehung des modernen europäischen Pantheismus, der von Bruno und Spinoza ab durch Goethe hindurch bis zur Gegenwart sich stetig entwickelt hat, ist durch das Fortwirken dieser Tradition wesentlich bedingt. Aber all diese Systeme, wie weit sie sich in der wissenschaftlichen Durchführung von einander unterscheiden, sind in demselben kontemplativen und ästhetischen Verhalten des Geistes gegründet, welches umblickend in der Welt, rings um sich Sinn, Bedeutung, verständlichen Zusammenhang gewahren will, und so erweisen sie sich bei allen Differenzen doch darin verwandt, dass sie gleichmässig in der äusseren Wirklichkeit einen geistigen Zusammenhang nachweisen und durch diesen den Sinn dieser Wirklichkeit verständlich zu machen suchen.

Auf der Grundlage dieser historischen Einsicht klärt sich nun aber der anscheinend so verworrene Ablauf des philosophischen Denkens erheblich. Das Chaos lichtet sich und hinter der Mannigfaltigkeit der Systeme werden die wenigen, ewig wiederkehrenden Standpunkte sichtbar, von denen der Mensch nun einmal die Wirklichkeit betrachten kann. Gewiss ist jedes grosse philosophische System eine Individualität in einem viel engeren Sinne als die Lebensarbeit des rein wissenschaftlichen Forschers es ist; es ist in einem ganz anderen Verstande als etwa die Lösung eines wissenschaftlichen Problems von der Eigenart der Persönlichkeit abhängig, die es hervorgebracht. Niemals ist es die blosse Beseitigung vorhandener Widersprüche oder ein Zuendedenken begonnener Anfänge. Wie es auch durch seine Stellung innerhalb der philosophischen Literatur durch die vorangegangenen Versuche hinsichtlich seiner logi-

schen Durchbildung bestimmt sein mag: allemal ist doch in ihm ein Letztes, ein Tiefstes enthalten, was nicht durch blosses Denken ableitbar ist.

Aber wenn diese vor jedem Raisonnement liegende Entscheidung und Stellungnahme auch nicht logische Allgemeingültigkeit besitzt, so ist sie doch wiederum nicht etwas schlechthin so Individuelles, dass sie in gar keinen Zusammenhang mit den allgemeinsten Ueberzeugungen anderer Personen gebracht werden könnte. Allerdings findet, so lange es eine Geschichte der Philosophie gibt, durchweg ein unerbittlicher Kampf zwischen den Weltanschauungen statt, aber es sind im letzten Grunde nur einige wenige, in immer neuen Formen auftretende Arten der Wirklichkeitsbetrachtung und Wertung, die in Auseinandersetzung miteinander treten.

Diese Beziehungen von innerer Verwandtschaft und Gegensätzlichkeit der Systeme sind so klar und einleuchtend, dass es fast verwunderlich erscheint, wie sie so lange sich der Erkenntnis nicht nur der Historiker, sondern auch der schöpferischen Geister selbst entziehen konnten. Dies ist jedoch gerade durch den Umstand bedingt, dass die Philosophie immer mehr als ein bloss persönlicher Glaube sein, dass sie Wissenschaft werden will. Insofern ein System den Anspruch auf objektive Darstellung erhebt, wird es immer bemüht sein, das Irrationale und jenseits aller Beweisbarkeit Liegende in seinen Grundlagen zu verdecken oder doch durch eine rein wissenschaftliche Demonstration zu ersetzen. So erhalten die Systeme eine logische Struktur, welche ihnen gemäss der ihren Aufbau bestimmenden wissenschaftlichen Vorbildern eine Gleichartigkeit verleiht, die ihre Gliederung nach inneren Gesichtspunkten in den Hintergrund treten lässt.

Man vergegenwärtige sich etwa das Verhältnis, in welchem die Systeme des Descartes, des Hobbes und des Spinoza zu einander stehen. Diese drei Denker gehen von den Prämissen der mechanischen Naturansicht aus, welche Descartes zuerst von ihnen und vorbildlich für immer in klassischer Vollkommenheit entwickelt hat. Schon der gemeinsame Besitz der inhaltlichen und methodischen Einsichten, welche das neue Naturideal in sich schliesst, verleiht ihren Systemen gegenüber dem mittelalterlichen Kirchenglauben eine solche Aehnlichkeit, dass eine kurzsichtige Geschichtsbetrachtung sie für nur unbedeutend

voneinander abweichende Variationen desselben Themas auffassen konnte, deren Unterschiede im einzelnen durch die verschiedene Denkenergie ihrer Schöpfer oder gar durch deren Rückständigkeit oder Akkommodation an die Kirche zu erklären seien. Richtig hieran ist nur, dass es gemäss den Bedingungen der Zeit dieselben oder ganz ähnlich gefasste Probleme sind, mit deren Lösung diese Personen ringen. Und richtig ist auch, dass die Methode, deren sie sich im besonderen und im Aufbau des Ganzen von dem Satz des Bewusstseins aus bedienen, im wesentlichen eine gleichartige ist. Aber die möglichen Lösungen sind nicht eindeutig durch ihre logischen Prämissen bestimmt; über sie entscheidet die ganze Lebensverfassung der Denker. So hatte Descartes in dem geistigen Leben die Grenze für die Ausdehnung des Erklärungsbereiches vermittelst der mechanischen Methode erkannt: die ausgedehnte und die denkende Substanz sind in ihrem inneren Verhältnis für das menschliche Erkennen unbegreiflich; das Höchste, zu dem wir gelangen können, ist der Nachweis der Existenz dieser Substanzen und die Aufdeckung der Gesetze, die in dem einen Reiche von ihnen, dem ausgedehnten, herrschen; in dem anderen, wie wir seiner in der Selbstgewissheit inne werden, regiert die Freiheit. Diese Schranken vermochte Hobbes nicht anzuerkennen; in seinem Inneren fand er nicht das stolze Selbstbewusstsein und das Freiheitsgefühl, von dem Descartes seinen Ausgang nahm. Auch der Mensch ist ihm nur eins unter den natürlichen Geschöpfen; in ihm regieren die animalischen Triebe und der Eigennutz; so wenig das Denken das Göttliche zu erfassen vermag, so wenig reicht das Handeln hinüber in eine höhere, reine Welt. So entstand für Hobbes die grosse Aufgabe seines Lebens, die Mittel der Bändigung der Bestie im Menschen zu finden, und zwar Mittel, die in den Eigenschaften der Natur selbst gelegen waren. Indem er nun auf die physiologischen Zustände zurückging, welche die Bedingungen für die Entfaltung der animalischen Triebe sind, hatte er den Punkt erreicht, von dem aus er zur gänzlichen Unterordnung der geistigen Tatsachen unter die natürliche Wirklichkeit und deren Gesetze fortschreiten konnte. Und wieder ganz anders musste Spinoza sich zu dem psychophysischen Problem verhalten. Seine Grundanschauung von der unendlichen vollkommenen

Natur, welche von Gott nicht unterschieden ist, forderte die Determination aller einzelnen Veränderungen durch den Zusammenhang des Ganzen, schloss demgemäss die Freiheit des Handelns aus. Aber der in Spinoza lebende religiöse Affekt gegenüber der allwaltenden göttlichen Natur gestattete nicht, diese bloss naturalistisch als ein körperliches System zu denken; vielmehr konnte ihm die Ausdehnung nur als eines unter den vielen Attributen der einen Substanz erscheinen. So kann auch das Geistige im Menschen, als welcher nur ein Modus dieser Substanz ist, nicht nach dem Vorgang des Hobbes dem Körperlichen untergeordnet werden; beide Seiten des Menschen sind vielmehr gleichwertig; sie sind nur ein anderer Ausdruck der im Wesen mit sich selbst identischen Gottheit.

So treten uns drei inhaltlich voneinander gänzlich verschiedene Weltansichten in gleicher Formelsprache, in gleichem logischen Aufbau entgegen. In dieser Gemeinsamkeit von Problemen und Methoden und in dem Bemühen, die Ergebnisse allgemeingültig darzustellen, ist aber die Grundlage für eine Fülle von Beziehungen gegeben, welche die einzelnen Systeme, ungeachtet ihrer innerlichen Gegensätzlichkeit, miteinander verknüpfen. Weil jedes System in der Einseitigkeit der Weltbetrachtung gegründet ist und daher aus der unendlichen Vielseitigkeit der Wirklichkeit immer nur eine Seite hervorzuheben vermag, wird der logische Zusammenhang, in dem es sich darstellt, nur vermittelst einer Vernachlässigung oder gänzlichen Ausschaltung dessen, was in anderen Denkrichtungen lebendig wirksam ist, Konsequenz behaupten können. Jeder Versuch aber, den anderen Seiten von dem gewählten Standpunkt aus gerecht zu werden oder das auf ihm geschaffene Begriffssystem in eine andere Weltanschauung umzudenken, hat bisher immer zu Widersprüchen geführt. In den logischen Schwierigkeiten treten in dem durchgeführten System die Grenzen des Weltverständnisses seines Schöpfers hervor. Aber eben in diesen Schwierigkeiten liegt ein Antrieb weiter zu denken; sie geben die Punkte an, wo die Arbeit der Gegner und Nachfolger einsetzt; denn auch diese vermögen nur eine der möglichen Richtungen einzuschlagen, ohne die noch bleibenden wirklich ausschliessen zu können. So ist der Fortgang von System zu System in der Tat ein anderer als der innerhalb der positiven

Wissenschaften. Dilthey hat das Prinzip, das das Verhältnis der grossen philosophischen Denker zueinander bestimmt, als das der Mehrseitigkeit der in einem System enthaltenen Konsequenzen bezeichnet.

Aber so aufklärend alle diese Einsichten für ein tieferes Verständnis der Geschichte der Philosophie sein mögen, so wenig scheint doch das systematische Interesse dadurch befriedigt. Wenn es eine historische Tatsache ist, dass letzthin im Laufe der Zeiten es immer dieselben Arten der Weltbetrachtung sind, die miteinander kämpfen, ohne jedoch durch bloss wissenschaftliche Mittel eine Entscheidung unter sich herbeiführen zu können, da sie in Erlebnissen gründen, die vor aller Wissenschaft liegen: ist damit nicht die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie doch wieder in Frage gestellt? Wird nicht eben hierdurch die Relativität der Systeme, wenn sie auch nicht für die einzelnen unbeschränkt gilt, für grössere Gruppen von ihnen als eine ihrer wesentlichen Züge ausgesprochen? Denn auch dies unterliegt keinem Zweifel, dass die dargelegte Mehrseitigkeit der Weltinterpretationen nicht nur auf das Gebiet der eigentlich metaphysischen Theorien und Gedankenbildungen beschränkt ist. Auch auf dem engeren Felde der Erkenntnistheorie tritt, wenn schon in abgeblasster Form, dieselbe innere Gegensätzlichkeit der Standpunkte hervor. Eine voraussetzungslose Erkenntnistheorie, die gewissermassen von einem festen Punkte im Denken ausgehend, alle ihre Sätze in evidenten Schlüssen ableitet, ist ein unmögliches Unternehmen. Was die menschliche Erkenntnis, wie sie ihren Begriff in der Wissenschaft gefunden hat, bedeute, ob sie als ein bloss biologisches Anpassungsprodukt oder als Ausdruck des souveränen, die Natur erst bedingenden Verstandes anzusehen sei, oder ob das menschliche Denken nur darum über ein Seiendes Allgemeingültiges aussagen könne, weil es diesem im letzten Grunde konform ist: darüber lässt sich aus allein wissenschaftlichen Gründen nicht befinden; eine Stellungnahme in diesen Fragen ist offenbar in einem weiten Umfang davon abhängig, „was für ein Mensch einer ist“. Es ist doch eine bemerkenswerte Tatsache, dass gerade bei den schärfsten der jüngeren Erkenntnistheoretikern das Bewusstsein davon sich immer mehr verfestigt, dass jede Erkenntnistheorie schliesslich auf allgemeine ethische

Voraussetzungen zurückweise. Wer den Glauben an den Geltungswert der Wissenschaft nicht besitzt, wird nicht durch rein theoretische Erwägungen zu seiner Anerkennung gezwungen werden können; auch hier gibt schliesslich die gesamte Lebensverfassung der philosophischen Persönlichkeit den Ausschlag.

Wenn so aber auch diejenige der philosophischen Disziplinen, die der reinen Wissenschaft noch am nächsten zu kommen scheint, von irrationalen Faktoren abhängig ist: in welchem Sinne kann dann noch die Philosophie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben? Scheint nicht gerade die Erkenntnis, dass Philosophie eine Lebensmacht ist, sie eben vermöge dieser Beziehung zu der ewigen Lebendigkeit des Menschen von wahrer Wissenschaft für alle Zeiten zu trennen?

Das Problem einer allgemeingültigen Entscheidung zwischen den möglichen Weltansichten oder das einer künftigen Versöhnung kann auf eine rein logische Form gebracht werden. Theoretisch angesehen sind Weltanschauungen Hypothesen, die nicht einen Inhalt der Erscheinungen, sondern die Gesamtheit aller Erscheinungen umfassend erklären wollen. Auch Erkenntnistheorie ist eine Hypothese, welche die Tatsache der Wissenschaft verständlich machen will. Ethische Ideen und Regeln der Lebensführung können als solche allerdings nicht als Hypothesen bezeichnet werden, denn sie wollen nicht ein Vorhandenes erklären, sondern ein Künftiges bestimmen. Sieht man aber einmal von ihnen ab, so lässt sich in der Philosophie immerhin ein Inbegriff rein theoretischer Sätze absondern, wenn auch in Wahrheit diese stets mit jenen ethischen Anschauungen aufs engste verbunden sind. Hypothesen werden nun durch fortschreitende Verifikation an den Erscheinungen bewahrheitet. So entsteht die Frage: können metaphysische, erkenntnistheoretische und ästhetische Hypothesen durch Zurückgreifen auf die Erscheinungen verifiziert werden oder sind sie verurteilt, stets Spekulation, d. h. unverifiziertes und prinzipiell unverifizierbares Wissen zu bleiben?

Hier scheint nun die Antwort wenigstens für den Teil der Philosophie, der herkömmlich den Namen der Metaphysik trägt, sehr einfach zu lauten. Denn die Metaphysik in ihrem dogmatischen Verstande möchte von der Erfahrung ganz unabhängig sein; insofern sie zu den letzten Erkenntnisgründen aufsteigen

will, die als solche nicht weiter begründbar die gemeinsamen Bestimmungen des Seienden erklären, überschreitet sie die Erfahrung; sie ergänzt das in der Erfahrung Gegebene durch einen objektiven und allgemeinen inneren Zusammenhang. Gleichwohl ist die Annahme nicht gerechtfertigt, dass eben darum die Metaphysik keinen hypothetischen Charakter besitzen dürfe, vielmehr ihr der streng ableitende Beweis wie der Mathematik wesentlich sei. Das ist die Auffassung Kants gewesen, nach welcher die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft alles nur a priori und als unbedingt notwendig oder gar nicht erkennen könne. Daraus würde folgen, dass die metaphysischen Sätze weder durch Erfahrung zu bestätigen noch durch Erfahrung zu widerlegen seien. Indes darf doch der grundlegende Unterschied zwischen jeder metaphysischen Spekulation und dem mathematischen Denken nicht übersehen werden; bei diesem fällt Begriff und Gegenstand zusammen, bei jenem bleiben beide getrennt. Das die Welt erklärende Prinzip, mag es selbst als ein Alldenken bezeichnet werden, ist immer mehr als bloss ein von uns nach bestimmten Regeln der Konstruktion gedachtes Objekt, denn es wird von den Philosophen als ein Seiendes gesetzt. Ueber die Wirklichkeit dieses Seienden kann aber unter den Bedingungen unseres Wissens nur die Erfahrung befinden. Es ist daher keine Ungereimtheit, Metaphysik unter diesem Gesichtspunkte geradezu als Erfahrungswissenschaft anzusprechen. Wendet man dagegen ein, dass sie sich durch diesen Schritt in positive Wissenschaft verwandle und ihren besonderen metaphysischen Charakter aufgebe, so wird doch zu beachten sein, dass sie sich gleichwohl durch die Beziehung auf die Totalität des Seienden von den besonderen Erfahrungswissenschaften, die Teilinhalte desselben aussondern und erforschen, unterscheidet; ihre eigentümliche Aufgabe liegt dann darin, die Ergebnisse der positiven Wissenschaften in einer allgemeinen Weltansicht zusammenzufassen. Wohl aber ist damit gegeben, dass wenigstens im Prinzip auch metaphysische Annahmen einer Verifikation durch Daten der Erfahrung zugänglich sind. Freilich wird der Nachweis der Uebereinstimmung der Erscheinungswelt mit dem vorausgesetzten Erklärungsprinzip wegen der Universalität des letzteren und der unendlichen Vielheit der ersteren praktisch schwerlich jemals be-

friedigend zu führen sein. Aber das hindert nicht, an der grundsätzlichen Forderung der Bestätigung auch der allgemeinsten, der metaphysischen Hypothesen durch die Erscheinungen festzuhalten. Geht man auf andere Zweige der Philosophie ein, so ist eine Verifikation auf diesen engeren Gebieten viel eher möglich. Ja in gewissen Disziplinen, wie z. B. der Erkenntnistheorie, liegt die Sache sogar erheblich günstiger, als etwa in den historischen Wissenschaften, da hier das Faktum der wissenschaftlichen Erkenntnis, die als solche von dem denkenden Subjekt jeden Augenblick nacherzeugt werden kann, ein Verfahren der Erprobung der Theorie erlaubt, das fast den Wert eines Experimentes besitzt.

Dennoch darf man billig zweifeln, ob jemals philosophische Hypothesen mit Einschluss derjenigen der Erkenntniskritik allein durch Erfahrungsbeweis sich zur allgemeinen Anerkennung durchringen werden. Denn von den Hypothesen der positiven Wissenschaften unterscheiden sie sich nicht nur durch ihre grössere Allgemeinheit; das würde an sich nur eine graduelle Differenz in dem erreichbaren Mass von Wahrscheinlichkeit bedingen. Viel weittragender ist, dass sie, streng genommen, nicht das gleiche Objekt wie diese zum Gegenstande haben. Denn indem die Philosophie den gesamten Inhalt der Erfahrung in sich aufnehmen und zusammenhängend darstellen will, muss sie sich der Einseitigkeit des Erkenntnisstandpunktes, auf welchem der wissenschaftliche Mensch sich isoliert, begeben. Freilich leugnet dies der Positivismus. Aber seine Leugnung ist nicht besser wie das Verlangen des Idealismus begründet, das Verhalten des handelnden oder fühlenden Menschen zum Ausgangspunkt der Weltauffassung zu machen. Hier tritt jenes irrationale Element in seiner Bedeutung hervor, von dem der wissenschaftliche Forscher planmässig absieht, das jedoch einem philosophischen Weltverständnis unentbehrlich ist. Von ihm aus erhält der Gesamtinhalt der Erfahrung einen spezifischen Charakter. Es ist nicht dieselbe Welt, die Descartes und Spinoza erblicken. Was im rein wissenschaftlichen Verstande die „Welt“ ist, bildet nur einen Ausschnitt aus einer viel reicheren Erfahrung, ist nur ein Konstruktionszusammenhang aus denknotwendigen Bedingungen, der dem im Erleben und Erfahren Gegebenen substituiert wird. Insofern aber die Philosophie die Realität, die im wirklichen Erlebnis gegeben ist, aufdecken will, ist sie von der ganzen, lebendigen und unverstümmelten Erfahrung abhängig. Das wissenschaftlich erkennende Subjekt ist gewissermassen völlig passiv, oder richtiger, es sucht mit Bewusstsein und kunstgemäss die reinen Tatsachen der Erfahrung aus dem Erlebniszusammenhang, in den sie eingebettet auftreten, zu sondern. Aber der philosophisch sinnende Geist wird immer gerade auf diesen Erlebniszusammenhang reflektieren. Selbst wenn man also künstlich die theoretische Philosophie im engeren Sinn von der eigentlichen Ethik, der Lehre von den Zielen und den Werten des menschlichen Geistes, trennen wollte, so lässt sich doch auch in der rein theoretisch gefassten Weltansicht nicht die Beziehung auf die letzten Lebensüberzeugungen der sie hervorbringenden Person beseitigen; denn das Verhältnis des Menschen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit bildet am Ende das Thema jeder Philosophie. So bestimmt sich die Wertordnung der Erfahrungsinhalte, die Art der Relationen zwischen ihnen und der ganze Inbegriff von Bezügen, die den Einzelnen im Ganzen umfassen, verschieden, und eine durchgeführte Verifikation der allgemeinsten philosophischen Hypothesen wird deshalb prinzipiell nicht möglich sein.

Man muss dies, wenn man will, tragische Geschick der Philosophie ganz durchschauen, um nun zu der Frage nach ihrer Wissenschaftlichkeit eine klare Stellung zu gewinnen. Denn aus alledem folgt keineswegs, dass deshalb, weil ein Ausgleich zwischen jenen letzten Richtungen des Denkens in absehbarer Zeit nicht vorstellbar ist, jedes Bemühen in diesem Sinne hoffnungslos, jede wissenschaftliche Behandlung philosophischer Probleme aussichtslos ist. Vielmehr grenzen die Bedingungen, welche die Konstituierung geschlossener Systeme unmöglich zu machen scheinen, zugleich das Gebiet ab, auf welchem die Philosophie sehr wohl gesunde wissenschaftliche Arbeit leisten kann.

Zunächst ist durch die Beziehung des philosophischen Denkens auf die europäische Wissenschaft die Grundlage für eine exakte Fassung ihrer Probleme gegeben für die Wissenschaftslehre im engeren Sinne, für die Logik als Methodenlehre, ist das ja selbstverständlich. Aber auch eine Weltanschauung ohne diese Rücksicht zu bilden, ist unter den Bedingungen unseres Wissens nicht mehr möglich. Wir erblicken die Natur

und das Leben nicht mehr von dem Standpunkt der natürlichen, vorwissenschaftlichen Stellung der Intelligenz zur Wirklichkeit. Wenn es jemals in historischen Zeiten ein solch naives Verhältnis des Geistes zum Seienden gegeben hat: wir können von der durch die Wissenschaft erreichten Orientierung nicht absehen; die Arbeiten der Astronomie, der physikalischen Optik und Akustik, der Chemie, der Biologie kann kein philosophisches Denken mehr aufheben oder durch irgend eine Art von spekulativer Betrachtung ersetzen. Der Zusammenbruch der deutschen Naturphilosophie im Beginn des 19. Jahrhunderts hat für alle Zeiten den Beweis geliefert, wie hoffnungslos es ist, abseits von dem, was die moderne mit „Hebeln und Schrauben" vorgehende Wissenschaft von der Natur erkannt hat, die Dinge zu erfassen. Denn was in den Formeln dieser Naturphilosophie erscheint, möge sie im Gewand Schellings oder Hegels oder Schopenhauers auftreten, ist im letzten Grunde doch in irgend einer Weise aus der positiven Wissenschaft unter Preisgabe von deren Präzision gewonnen, und das Wort von Helmholtz, dass „bisher sich die Wirklichkeit der treu ihren Gesetzen nachforschenden Wissenschaft immer noch viel erhabener und reicher enthüllt hat, als die äussersten Anstrengungen mythischer Phantasie und metaphysischer Spekulation sie auszumalen wussten," wird von der Geschichte in jeder Hinsicht bestätigt. Der Ausgang aller wahren Philosophie liegt in den Ergebnissen der Wissenschaft, und aus dieser Einsicht sind allerdings alle Versuche eines Weltverständnisses, die diese Resultate irgendwie zu vernachlässigen oder gar zu verachten wagen, von vornherein gerichtet. Nur wenn man von der Tatsache dieser Wissenschaft ausgeht, können die Aufgaben der Philosophie in die präzise Fassung gebracht werden, die allein eine fruchtbare Behandlung ermöglicht. Eine Philosophie des Unendlichen kann immer nur auf die Unendlichkeitsvorstellungen oder Formeln zurückgreifen, durch welche die Mathematik mit dem Unendlichen fertig wird. Das Verhältnis von Geist und Körper lässt sich nur unter Berücksichtigung aller hier in Betracht kommenden Sätze der Energetik, der Physiologie, der Psychologie in klare Beziehungen fassen. Keine Moralphilosophie kann an den Ergebnissen der Statistik, der Gesellschaftslehre, der Sittengeschichte vorbeigehen. Wo immer das philosophische

Denken von den festen Bahnen der forschenden Wissenschaft abweicht, verliert es den Boden unter den Füssen und wird haltlose Spekulation.

Welch eine Bedeutung aber die Stellung von Problemen für den Aufbau des Wissens im allgemeinen besitzt, lehrt die Geschichte der Wissenschaft auf jeder ihrer Seiten. Der wirkliche Fortgang der Erkenntnis knüpft immer an bestimmte Fragen an. Nichts ist falscher als die von Comte begründete Auffassung, dass die Wissenschaften sich historisch in der Ordnung nacheinander ausgebildet haben, in die man sie nach dem Masse ihrer Allgemeinheit bringen kann. Dürfte selbst in logisch-systematischer Hinsicht die Mathematik als Vorstufe der Astronomie, diese als Vorstufe der Physik, diese als Vorstufe der Chemie und so fort bezeichnet werden, so zeigt doch die geschichtliche Ausbildung dieser Disziplinen keineswegs diese einfache Rangordnung. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist vielmehr ein mannigfach vermitteltes. Dies ist vor allem durch ihre Beziehung zur Lösung gemeinsamer Probleme bedingt. Es ist nicht wahr, dass erst die mathematischen Einsichten abgeschlossen sein mussten, bevor sie von der Astronomie oder der Physik aufgenommen und benutzt werden konnten. Galileis mechanischer Begriff von Impetus enthielt zugleich im Keime die Vorstellungsweise, die später zum Begriff des Differentials fortgebildet wurde. Newtons Methode der Fluxionen entstand im engsten Zusammenhang mit seiner Himmelsmechanik. Diese Disziplinen stützen, tragen und beeinflussen sich gegenseitig; jeder Fortschritt in einer von ihnen wird zum Mittel des Fortschrittes in den anderen. Die Knotenpunkte in diesem engen Zusammenhang von Verflechtungen bilden bestimmte Aufgaben. Sie zu bewältigen schickt sich das wissenschaftliche Denken an; indem es hier von allen Seiten vorgeht und immer aufs neue unter neuen Gesichtspunkten dieselbe Aufgabe angreift, werden schrittweise die mannigfachen Erkenntnisse herangebildet, die dann nachträglich voneinander gesondert und in den systematischen Wissenszusammenhang eingereiht werden können.

Und zwar zeigt sich, dass bei dieser Entwicklung die richtige Fassung der Probleme von einer entscheidenden Bedeutung ist. Ja man möchte fast sagen, dass mit ihr schon die halbe Lösung derselben gegeben ist; jedenfalls eröffnet sie erst den

Weg zu seiner sachgemässen Behandlung. Denn jede Aufwerfung einer wissenschaftlichen Frage ist entweder durch eine Kombination oder Verallgemeinung von schon als gültig anerkannten Wissenselementen oder durch den Versuch bedingt, eine bisher noch nicht hinreichend bestimmte allgemeine Anschauung, Vorstellung oder Auffassung näher zu determinieren. Jede Frage setzt so, um überhaupt möglich zu sein, bereits die Anerkennung irgend einer Position voraus. Besonders deutlich und wichtig ist das bei der letzteren Klasse von Fragen, auf die nicht einfach mit Ja und Nein, sondern mit einer genaueren Bestimmung des in ihnen enthaltenen Allgemeinen zu antworten ist. Frage ich, wann Cäsar gestorben ist, so nehme ich stillschweigend an, dass er überhaupt gelebt hat; frage ich, warum die Planeten in Ellipsen sich bewegen, so nehme ich stillschweigend an, dass ein allgemeines Gesetz existiert, das die Bahnen der Weltkörper bestimmt, von denen die Figuren, die unsere Planeten beschreiben, nur Sonderfälle sind. Je präziser aber die Frage gefasst wird, desto genauer wird schon das in ihr enthaltene Allgemeine vorgestellt, desto näher steht die Lösung. Als Robert Mayer die hellrote Färbung des Venenblutes neu angekommener Europäer auf Java beobachtete, fand er zunächst in der Theorie von Lavoisier, nach welcher der geringere Wärmebedarf in den Tropen die geringere Oxydation und damit die hellrote Färbung bedingt, eine genügende Erklärung dieser auffallenden Erscheinung. Als er aber weiter fragte, ob die Gesamtmenge der vom tierischen Körper produzierten Wärme mit Einschluss derer, die dieser scheinbar aus dem Nichts etwa durch Reibung oder andere mechanische Arbeit erzeugt, von der Menge des von ihm oxydierten Materials abhängig sei, hatte er bereits die mechanische Wärmetheorie im Keime erfasst. Denn aus der physiologischen Verbrennungslehre ergab sich sofort, dass dies in der Tat der Fall und die Gesamtwärme des Tierkörpers dem Verbrennungseffekt quantitativ gleich sei. Damit ist aber weiter gegeben, dass die vom lebenden Körper erzeugte mechanische Wärme mit der dazu gebrauchten Arbeit in einem unveränderlichen Grössenverhältnis stehe, ja dass allgemein eine solche Beziehung zwischen Wärme und jeder Art von Arbeit auffindbar sein müsse. So gewann Mayer den Begriff des mechanischen Wärmeäquivalents, dessen Grösse

allerdings dann noch experimentell zu bestimmen war. Was in diesem Fall in klassischer Einfachheit hervortritt, zeigt sich bei jedem Fortschritt der Wissenschaft; allemal ist schon in der richtigen Stellung der Frage wie in einem richtigen Ansatz von mathematischen Gleichungen der erste Schritt zur Lösung getan.

Indem nun aber die Philosophie sich ganz und gar auf die Ergebnisse der Wissenschaft stützt, wird sie auch des Vorteils teilhaftig, der in jenem Bezugnehmen auf bestimmt gefasste Probleme liegt. Indem sie in erster Linie nach möglichst präziser Fassung der Fragen strebt, wird sie dem Zuge nach schweifender Verallgemeinerung, welcher der Tod alles exakten Denkens ist, am besten und wirksamsten entgegentreten. Sie wird zunächst unter Preisgabe aller auf ein System abzielender Gedankenbildungen einen Sonderfall, ein eng umschriebenes Problem zur höchsten Klarheit zu bringen, in grösstmöglicher Schärfe darzustellen haben. In der Geschichte der Philosophie tritt diese Richtung des Denkens auch schon verschiedentlich hervor. Die Untersuchungen, welche Lessing in seinem Laokoon zusammengefasst hat, können als das Vorbild des Verfahrens dienen, das die Philosophie, sofern sie Wissenschaft sein will, einzuschlagen hat. Auch der Aufbau der Vernunftkritik ist nach gleicher Methode angelegt; in der Reduktion des allgemeinen Erkenntnisproblems auf die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ ist das Höchste geleistet, was bisher die Philosophie in der Vollendung der Fragestellung aufzuweisen hat. Aber diese auf Zerlegung, Vereinfachung, Präzisierung der Probleme gerichtete Methode ist doch noch nicht allgemein herrschend und nicht in ihrer ganzen Tragweite erkannt. Wenn es auch möglich ist, die Geschichte der Philosophie als eine Geschichte der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe darzustellen, so wollen die entsprechenden Arbeiten der einzelnen Philosophen, deren Ineinandergreifen das Ganze der philosophischen Bewegungen dann ist, sich wenig dieser Ordnung fügen; denn diese Arbeiten selbst dienen nicht nur und oft überhaupt nicht direkt der Lösung der aufgeworfenen Probleme. Es gilt nun, diese Methode der Isolierung der Probleme mit Bewusstsein und kunstgemäss fortzubilden.

An diesem Ziele darf auch nicht die Besorgnis irre machen,

dass vielleicht am Ende eine definitive und alle überzeugende Beantwortung der schwebenden Fragen nicht möglich sei. Bestehen die Erörterungen zu Recht, nach welchen die letzten Entscheidungen in der Philosophie von der gesamten Lebensverfassung der Persönlichkeit abhängen, dann wird in der Tat eine Einigung über alle Punkte in keiner Zukunft herbeizuführen sein. Aber das bedeutet nicht, dass darum jede Diskussion eines philosophischen Problems wissenschaftlich unfruchtbar sein müsse. Denn zunächst ist es dem Problem als solchem nicht anzusehen, ob eine allgemeingültige Lösung zu erhoffen sei oder nicht. Die formalen Bedingungen, unter denen die Beantwortung aufgeworfener Fragen steht, lassen sich leicht ermitteln. Beschränkt man sich auf die Klasse der determinierenden Fragen, so liegen diese in der Möglichkeit, das Allgemeine, das jede Frage voraussetzt, näher zu bestimmen. Ein Problem ist unlösbar, weil falsch gestellt, wenn das in ihm enthaltene Allgemeine selbst unmöglich ist, es ist befriedigend nicht zu beantworten, wenn es in eine Disjunktion mit einer unendlichen Anzahl von Gliedern oder mit einer endlichen Zahl von solchen zu entwickeln ist, zwischen denen nur die freie Wahl, aber keine objektive Verifikation mehr entscheiden kann. Aber welche dieser verschiedenen Möglichkeiten in einem gegebenen Falle vorliegt, kann nur durch allseitige Untersuchung dieses, aber niemals von vornherein ausgemacht werden. Wenn also gewisse philosophische Probleme tatsächlich niemals eine befriedigende Lösung finden können, so stellt sich das jedesmal immer nur nach ihrer vollständigen Bearbeitung heraus, im wissenschaftlichen wie im philosophischen Denken. Und hierzu kommt, dass philosophische Hypothesen, wenn sie auch einerseits von irrationalen Momenten beeinflusst sein mögen, doch andrerseits ein Verhältnis zur Welt der Erscheinungen gewinnen müssen, wonach zum mindesten sicher gestellte Tatsachen ihnen nicht widersprechen dürfen. Damit ist aber ein Weg der Ausscheidung unbrauchbarer Hypothesen eröffnet, den die Philosophie schon immer beschritten hat. So sind bereits im Laufe der Zeiten eine Reihe von Theorien endgültig ausgeschieden worden. Niemand wird gegenwärtig mehr einen Empirismus verteidigen können, der alles Wissbare auf reine Sinneseindrücke reduziert: die Wissenschaft in ihrer geschichtlichen Tatsächlichkeit, in ihrem lebendigen Fortschreiten widerlegt ihn. Im Gegensatz dazu verengt sich der Kreis der ernsthaft in Erwägung kommenden Auffassungen oder Standpunkte beständig mehr und mehr. Vielleicht liegt das Ziel einer definitiven Einigung in unendlicher Ferne und vielleicht vermögen wir uns ihm nur asymptotisch anzunähern; aber wir dürfen doch nicht übersehen, dass wir tatsächlich dabei fortschreiten. Jede eingehende Diskussion eines Sonderproblems von den bleibenden Möglichkeiten aus führt über den zur Zeit erreichten Standpunkt hinaus, macht deutlicher, was durch die Tatsachen selbst gefordert, was mit ihnen im Einklang, mit ihnen im Widerspruch ist. Und in dem Masse, als sich absondert, was allein in der Lebensauffassung des philosophierenden Geistes gründet, mehrt sich die Fülle der Sätze, die unabhängig von dieser gelten wollen und geprüft werden können. Allerdings wird eine Einigung am wenigsten leicht sich gerade über die allgemeinsten Anschauungen herbeiführen lassen, da diese mit den letzten Hoffnungen und Betrachtungsweisen verwoben sind; aber je spezieller und untergeordneter die Fragen sind, desto leichter findet eine Versöhnung der Forscher aus den verschiedenen Lagern statt. Heftet man den Blick nur auf die grossen systematischen Ueberzeugungen, dann erscheint die Differenz zwischen den Standpunkten gross und unüberbrückbar; aber in Wahrheit ist doch schon in so vielen Sonderproblemen eine Gemeinsamkeit der Auffassungen herrschend, dass die Hoffnung auf eine beständige Zunahme dieses Gemeingutes nicht ungerechtfertigt erscheint.

Hier findet ohne jeden Zweifel ein dauernder Fortschritt innerhalb der Geschichte der Philosophie statt, der dem innerhalb der Geschichte der positiven Wissenschaften ganz analog ist. Wie dort allmählich die feststellbaren Tatsachen aus dem Kreise der schwankenden Hypothesen hervortreten, so sondern sich hier zwar in einem viel langsameren Tempo, aber doch keinem Zweifel unterlegen, die Sätze ab, mit denen jede Metaphysik, jede Erkenntnistheorie, jede Ethik rechnen muss, auch wenn sie dieselben dann weiter zu ergänzen sich berufen fühlt. So gibt es keinen Forscher mehr, der ernsthaft die Relativität der Sinneseindrücke und allgemein die Bedingtheit der sinnlichen Erscheinungswelt zu leugnen vermöchte. Und ähnlich

lassen sich ganze Reihen von ästhetischen und ethischen Einsichten aufzählen, die auch nicht mehr der Diskussion unterworfen sind. Von hier aus empfängt jene einseitige Geschichtsbetrachtung, welche nur eine Anarchie persönlicher Meinungen in der Entwicklung der Philosophie erblickt, ihre zweite wesentliche Korrektur. Wie weit die Systeme in ihren letzten Ueberzeugungen auch voneinander abweichen: ihnen ist doch eine grosse Zahl von sicheren Erkenntnissen gemeinsam und von allen Seiten arbeiten die Denker daran, diesen Schatz zu mehren. Wenn von Zeit zu Zeit auch hier ein Protest sich erhebt, so darf das an dem allgemeinen Fortschritt nicht irre machen. Denn wo träte nicht gelegentlich anmassender Dilettantismus hervor? Die positive Wissenschaft pflegt mit solchen zu allen Zeiten sich erhaltenden Velleitäten nicht zu rechnen; wenn gegenwärtig jemand die kopernikanische Theorie der Erdbewegung oder die Entwicklungslehre anzugreifen wagte, würden die Astronomen und die Biologen über solche Rückständigkeiten einfach zur Tagesordnung übergehen. Auch in der Philosophie ist nicht jeder beliebige Einfall erlaubt oder darf auch nur darum, weil er von der geltenden Meinung abweicht, schon Anspruch auf ernsthafte Beachtung erheben. Es ist ja richtig, dass gerade hier viel schwerer zu entscheiden ist, was blosser Dilettantismus und was wirklicher Fortschritt in der Erkenntnis ist. Aber es gibt doch ein Mittel der Prüfung, und jede philosophische Hypothese muss, sofern sie wissenschaftlich sein will, sich solcher Prüfung unterziehen: dieses Mittel ist in der Bearbeitung der Sonderprobleme gegeben. So ist es doch nicht allein das Herz oder die Gesamtauffassung des Lebens, welche über den Zusammenhang des Geistigen mit dem Körperlichen befindet. Jede Theorie der Wechselwirkung oder des Parallelismus muss zeigen können, wie sie mit den festgestellten Tatsachen der Energetik, der Physiologie u. s. w. besteht. Und würde in unseren Tagen noch einmal der Okkasionalismus neu erstehen, so müsste er doch im besonderen erweisen, inwiefern er besser die Erscheinungen als der Parallelismus etwa erklärt. Die Philosophie ist keine positive Wissenschaft und sie wird niemals eine solche werden; aber soweit sie der Wissenschaft sich nähern will, wird sie von der methodischen Untersuchung von Einzelfragen ihren Ausgang

nehmen und in deren Diskussion ihren Erklärungswert zu zeigen haben.

Rückt auf diese Weise für das ernsthafte Denken die strenge Behandlung der Einzelprobleme in den Mittelpunkt der philosophischen Arbeit, so tritt zugleich das Interesse an der eigentlichen Systembildung, an der Schöpfung einer einheitlichen Weltanschauung zurück. Denn hierbei sind nun einmal jene Verschiedenheiten der Weltbetrachtungen nicht zu vermeiden, bei der Beurteilung des Ganzen spricht der ganze lebende Mensch.

Gleichwohl wird man aber darum nicht jeden Versuch einer Systembildung von vornherein verurteilen oder als grundsätzlich unwissenschaftlich brandmarken dürfen. Die grossen Systeme und jede neue Weltanschauung behalten trotz der berechtigten Kritik ihren dauernden Wert, nur dass dieser nicht vorwiegend und ausschliesslich als ein wissenschaftlicher angesehen werden darf. Zunächst sind sie der Ausdruck bedeutender Personen und ihrer Art, die Welt in einem Zusammenhang zu betrachten. Aber auch für den Fortgang des philosophischen Denkens im wissenschaftlichen Sinne erweisen sie sich unentbehrlich. Denn wie in der positiven Wissenschaft haben die Hypothesen auch in der Philosophie eine doppelte Funktion zu erfüllen. Auf der einen Seite müssen sie den Tatsachen, auf die sie sich beziehen, gerecht werden; aber auf der anderen müssen sie zugleich zueinander ein logisch befriedigendes Verhältnis gewinnen. Denn die Theorien bilden ebenso wie die von ihnen erfasste Wirklichkeit ein Ganzes; sie sind nicht isolierte und nur auf einen kleinen Kreis beschränkte Phänomene; sie greifen ineinander über, fördern oder beschränken andere Hypothesen und erheben ganz allgemein den Anspruch eines gegenseitigen Ausgleiches. Jede Theorie des Parallelismus muss zu der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit Stellung nehmen. So wird dem Philosophen stets die Aufgabe bleiben, das seinerzeit ihm zugängliche Wissen in einen allseitig und innerlich verbundenen Zusammenhang zu bringen, die Widersprüche zwischen einzelnen Sätzen zu beseitigen, die Beziehungen und Ordnungen zwischen den einzelnen Gliedern aufzudecken und das Ganze, wenn möglich, in einen letzten Grund zu verankern. Und wenn hier Hindernisse auftreten, welche nur umgangen, nicht beseitigt werden können, wenn Schwierigkeiten entstehen, welche nur

verdeckt, nicht gelöst werden können, so hat auch das seinen Nutzen; denn an diesen Punkten wird ersichtlich, wo die weitere Arbeit einzusetzen haben wird. Die Lücken und die Mängel eines Systems enthalten immer zugleich eine positive Lehre.

Aber noch in einer anderen Hinsicht erweist sich dieser systembildende Trieb als fruchtbar und wertvoll. Wenn es zwar möglich ist, in gemeinsamer Arbeit aus dem Gewoge der feindlichen Meinungen diejenigen herauszufinden, die allgemein anerkannt werden dürfen, so bleibt doch immer, wie weit auch in den Hintergrund gedrängt, die Divergenz der letzten Ueberzeugungen bestehen; denn der Mensch kann nun einmal die Welt von verschiedenen aufeinander nicht reduzierbaren Standpunkten betrachten und er wird für jeden ein gleiches Recht fordern, da keiner von ihnen allein auf wissenschaftliche Gründe sich stützen lässt. Aber das ist nun das Geheimnis aller Weltanschauungen, dass nur in ihrer systematischen Durchführung hervortritt, was in ihr enthalten ist. Es ist nicht möglich, das, was eine Weltanschauung will, anders als in eben der Form auszusprechen, in der sie geschichtlich erscheint. Die logische Struktur eines Systems ist nicht nur der Mantel, der die eigentlichen Gedanken verhüllt und aus dem diese noch reiner hervorzuheben seien. Vielmehr findet in demselben Masse, als der systematische Geist einen jener Standpunkte zu gestalten unternimmt, eine fortschreitende Vertiefung eben dieses Standpunktes statt. Gewiss ist der Idealismus der Freiheit, den Sokrates, die Stoa, Descartes und Kant lehren, in den letzten Zielen einstimmig; aber niemand wird verkennen, um wieviel tiefer die Stoa als Sokrates, um wieviel tiefer Kant als Descartes diesen Idealismus erlebt und durchdacht haben. Hier erwächst der Geschichte der Philosophie eine ihrer höchsten Aufgaben; indem sie dem inneren Fortschritt der grossen Weltanschauungen nachgeht, indem sie die einzelnen Systeme in ihrer universalen Tiefe erfasst, aber zugleich den Weg verfolgt, den das Denken in der Durcharbeitung der Standpunkte genommen, führt sie bis zu den letzten Punkten, die der philosophische Geist erreicht, sucht sie auf, was als der Ertrag der ganzen Geschichte der Philosophie anzusehen ist. So dringt sie mit dem Fortgang der Zeiten selbst tiefer ein in das, was das menschliche Herz erfüllt, hebt sie mit den grossen Denkern hervor, was in dem Dunkel

der erlebenden Seele verborgen ist. Aber sie findet diesen Fortgang nur, wo wirklich der Geist damit ringt, sich die letzten Bezüge seines Daseins zum Bewusstsein zu bringen. Es verhält sich mit den grossen Systembildungen ähnlich wie mit den grossen Werken der Kunst. Auch in diesen ist etwas enthalten, was über alle Form der Darstellung hinausgeht, mögen wir es Glaube, Lebensanschauung oder wie immer nennen. Das Entscheidende ist, dass dieses Letzte, Tiefste nur in dieser Form der Darstellung zum Ausdruck kommt. Es gibt keine Idee des Faust, die von der lebendigen Dichtung zu trennen wäre; aber wohl ist diese erfüllt von Ideen; in ihren Gestalten und deren Tun und Sagen lebt ein Allgemeines, das über sie hinausragt und unmittelbar zu uns spricht. Jede kunstgemässe Interpretation eines Gedichtes ist nur ein Mittel für das wahre Verständnis desselben, ist aber dieses noch nicht. Wir verstehen erst, wenn wir den Erlebniszusammenhang der Dichtung, der immer mehr ist, als eine Summe abstrakter Gedanken, in uns zu neuer Lebendigkeit erstehen lassen; wie jedes echte Kunstwerk mit dem Herzblut seines Schöpfers geschrieben ist, will es auch innerlich aufgenommen und nicht bloss begrifflich verstanden sein. Aber die dichterische Gestaltung ist nicht bloss Symbol, durch welches wir gewissermassen hindurchzublicken haben, sondern sie ist das Leben selbst, das uns verkünden soll, was der Dichter geschaut. So können wir auch in den grossen metaphysischen Gedankenbildungen nicht von der systematischen Form absehen, um hinter ihr zu finden, was allein nur in ihr gegeben ist.

Aber die Verwandtschaft in dem Charakter von Weltanschauungen mit eigentlichen Kunstwerken darf nicht dazu führen, jene diesen in jeder Hinsicht gleichzusetzen und wegen der Unmöglichkeit, zwischen den letzten Standpunkten allgemeingültig zu entscheiden, die metaphischen Systeme als blosse „Begriffsdichtungen“ anzusprechen. Es bleibt doch immer der durchgreifende Unterschied, dass Dichtungen auf Erlebnisse in Anschauungen, philosophische Systeme auf Erlebnisse in Begriffen sich gründen. Die gedankenmässige Darstellung des Weltverständnisses ist der wesentlichste und von wahrer Philosophie ganz und gar unabtrennbare Zug. Richtig ist nur, dass die Metaphysik, indem sie in ihren Formeln etwas ausspricht, was sonst nicht gesagt

werden könnte, eine analoge Funktion wie die Kunst erfüllt. Aber es ist ein Irrtum, zu glauben, dass nunmehr die Kunst die Funktion der Philosophie übernehmen könnte. Als mit der Ausbildung der positiven Wissenschaften die mechanische Naturbetrachtung die Welt entgötterte und sie als eine ungeheure Maschine erkannte, die farblos und stumm nach ewigen Gesetzen sich bewegt, zog sich allerdings das lebendige Naturverständnis in das freie Reich der Poesie zurück, und in den Werken von Rousseau und Goethe bereitete sich im Gegensatz zu Galilei und Newton ein neues Verhältnis zur Natur vor. Aber das ganze Schicksal der romantischen Naturphilosophie beweist, wie wenig zureichend eine blosse Dichterphilosophie ist und bleiben muss. Der Philosophie ist die Beziehung zur Wissenschaft unentbehrlich: sie ist objektive Darstellung der Welt oder sie ist überhaupt nicht; es gibt keine Dichtung in Begriffen.

Und weiter trifft zu, dass die Einheit eines Systems immer nur eine vorläufige, eine ideelle ist, die dem Stande des derzeitigen Wissens vorauseilt. Aber warum soll dem Menschen verwehrt sein, in dieser Weise seinen Wünschen nachzugehen? Der einzelne, der ein Bild vom Weltganzen gewinnen möchte, hat nicht Zeit, zu warten, bis die Wissenschaft ihre unendliche Aufgabe vollendet hat. So wird immer der Versuch berechtigt sein, nach dem Maasse des Wissens einer Zeit, unter Berücksichtigung aller möglichen Einschränkung, sich von dem Zusammenhang der Totalität des Seienden Rechenschaft zu geben.

Und hieran ändert auch die Einsicht von der ewigen Relativität der grossen Weltanschauungen nichts. Denn schliesslich lässt diese Tatsache auch noch eine andere Deutung oder Folgerung als die der Unwahrheit oder Unrichtigkeit der einzelnen Systeme zu. Wenn innerhalb der positiven Wissenschaften verschiedene Theorien ein und denselben Sachverhalt verschieden erklären, so erfordert unser Ideal von Wissenschaftlichkeit, dass nur eine von ihnen berechtigt und darum wahr sein könne. Aber möglicherweise verliert dieses Ideal gerade für die höchsten Fragen der Philosophie seine Gültigkeit. Wenn von einem Standpunkt aus eine gewisse Weltansicht als plausibel dargestellt werden kann, so ergibt sich daraus gewiss noch nicht, dass andere Weltansichten unmöglich seien. Es gibt in der Tat kein wissenschaftliches Mittel, zwischen den letzten

Hypothesen der Philosophie zu entscheiden, die Uebereinstimmung der Tatsachen mit den Annahmen erweist wie in den Hypothesen der positiven Wissenschaften nur die Möglichkeit, nicht die Notwendigkeit dieser; andere Voraussetzungen sind darum noch nicht ausgeschlossen. Aber warum sollen nicht jene letzten und allumfassendsten Ueberzeugungen und Weltinterpretationen, auch wenn sie voneinander dauernd differieren, nicht gleichmässig berechtigt und eben darum wahr sein? Vielleicht ist die Welt zu gross, zu tief, zu unergründlich, als dass der Mensch das Ganze in einem Begriffssystem darstellen, in einen begrifflichen Zusammenhang bringen könnte. Vielleicht ist uns gewissermassen nur eine perspektivische Betrachtung des Seienden gegönnt, die immer nur eine Seite hervorheben kann und für immer verkennen muss, was auf einem anderen Standpunkt sich offenbart. Oder wie einer Gleichung höheren Grades mehrere Wurzeln genügen, so lässt vielleicht das Weltproblem mehrere gleichberechtigte aber einander entgegengesetzte Lösungen zu. Aber wie es sich auch damit verhalten mag: der Glaube, dass in jeder Weltanschauung, sofern sie nur ehrlich erlebt ist, eine Wahrheit liegt, auch wenn es nicht die ganze oder die einzige Wahrheit ist, wird sich durch kein skeptisches Argument in seiner Gewissheit beirren lassen. Und wenn auch das einzelne System niemals das Absolute erfassen, sondern immer nur ein relativ vollkommener Ausdruck eines relativ gültigen Standpunktes sein wird, so kann es dem Streben nach höchster Vollkommenheit der Darstellung und Begründung, nach grösstmöglicher Allgemeinheit nur unter der Bedingung strengster Wissenschaftlichkeit genügen. Eben darum wird auch die Philosophie als Wissenschaft durch neue Systembildungen gewinnen.

So erweist sich denn von allen Seiten die Unhaltbarkeit jenes auf die Geschichte gegründeten Skeptizismus.

Die Tatsache, dass mit dem Zeitalter der Renaissance innerhalb der europäischen Gesellschaft sich eine besondere Wissenschaft der Forschung herangebildet hat, hebt die Philosophie als Wissenschaft nicht auf. Wie immer man die Aufgaben der Philosophie im einzelnen bezeichnen oder beschränken mag, es bleibt doch ein Doppeltes, das jenseits dieser forschenden Wissenschaft liegt und eine eigene Arbeit erheischt: auf der einen Seite treten eine Anzahl von Problemen auf, welche über

die Fachdisziplinen hinausgreifen, in erster Linie das Problem der forschenden Wissenschaft selbst, und auf der andern wollen gewisse Anschauungen, Lebensüberzeugungen und Betrachtungsweisen, die auf das Ganze des Seienden sich richten, sich Anerkennung verschaffen. Solange diese Probleme bestehen und solange der Mensch an der Durchbildung der Standpunkte, von denen aus er das Leben und den Weltzusammenhang zu überblicken vermag, ein Interesse hat, wird ein methodisches Denken an der Auflösung dieser Aufgaben nicht verzagen. Von welchem der beiden Pole aus die Philosophie sich bewegt, die Arbeit des einzelnen ihren Anfang nimmt, ist hierbei weniger belangreich. So lassen sich innerhalb der Geschichte auch sehr deutlich zwei Richtungen und zwei Gruppen von Denkern sondern, die einen, die, von grossen Anschauungen erfüllt, diesen ihren Erlebnissen vollkommensten Ausdruck verleihen wollen, die anderen, die, von der Unruhe ungelöster Fragen ergriffen, Antworten suchen. Allerdings wird die Philosophie als ein systematischer Zusammenhang von Erkenntnissen niemals die Art der Allgemeingültigkeit erreichen können, welche die mathemathische Konstruktion oder auch nur die empirische Feststellung von Tatsachen besitzt. Philosophische Hypothesen sind Hypothesen über Hypothesen. Hier wird immer ein viel grösserer Wettbewerb der Auffassungen und Theorien der einzelnen Persönlichkeiten stattfinden, und es ist auch dies nicht ausgeschlossen, dass die wissenschaftliche Vollendung der Erkenntniskritik der wissenschaftlichen Durchbildung anderer Zweige der Philosophie, etwa der Metaphysik, unaufhebbare Schranken setzt. Aber es ist doch kein Kampf aller gegen alle, keine Anarchie der Meinungen, wie eine oberflächliche Geschichtsbetrachtung uns lehren möchte. Auch in der Entwicklung der Philosophie herrscht Kontinuität, herrscht Fortschritt, und darum ist keine müde Resignation, keine Flucht vor den Forderungen strenger Wissenschaftlichkeit auf das Gebiet rein persönlicher Mutmassungen erlaubt. Denn eine wirkliche Förderung der Philosophie gelingt immer nur unter Einsetzung der ganzen Kraft. Aber weil alles philosophische Denken schliesslich doch im Herzen seine tiefsten Wurzeln hat, weil es aus der ewigen Lebendigkeit des Menschen seine beste Kraft gewinnt, wird es auch ewig ein lebendiges, das will sagen ein streitendes Denken bleiben.

Probleme der Erkenntnistheorie und Logik.

1. Die Objektivität der Erkenntnis.

a. Der Realismus.

(Eugen Dühring.)

Der grösste innere und äussere Feind aller strengen Wissenschaftlichkeit ist der Zweifel am Verstande, sowie die ganze oder halbe Verzweifelung an der Möglichkeit der Hervorbringung gegenständlicher, von jedem Schein freier und mithin letztinstanzlicher Wahrheit. Die Endgültigkeit und Souveränetät des genauen und gesicherten Wissens muss die Ueberzeugung derer werden, die überhaupt noch mit befriedigendem Bewusstsein für die Aufklärung des Menschengeschlechts sollen arbeiten können. Um nun mit der gelehrten Verbildungsblasiertheit, die eine Folge der zugezogenen Unverdaulichkeiten und Fähigkeitsabstumpfungen, sowie der sonstigen sittlichen Verdorbenheit ist, in allen Richtungen aufzuräumen, wo frische Kräfte zum Ersatz des Abgelebten gelangen und vor Ansteckung bewahrt werden können, — um gegen diese bereits hier und da das Aeusserste, nämlich den Mystizismus aufweisende Wissenschaftsversumpfung einen Damm aufzuwerfen, müssen wir die völlig sachliche Gültigkeit des Denkens und mithin das Dasein einer eigentlichen Sachlogik vor Anfechtungen sichern.

1. Realität der Aussenwelt. Die erste Vorfrage, die, in der neuern Zeit aufgefrischt, eine zum Teil wunderliche Rolle gespielt hat und auch heute in widerwärtiger Verzerrung spielt, betrifft das Verhältnis unserer Begriffe, also unseres ganzen Bewusstseins zu einer vermeintlichen Wirklichkeit, die zum Teil oder ganz über das erhaben sein soll, was unser Verstand als tatsächlich auffasst und als notwendig festsetzt. Die letzte Episode des gegen den Verstand gerichteten Halbskeptizismus war die sich mit

Unrecht kritisch nennende Jenseitigkeitslehre Kants, derzufolge hinter der sinnenmässigen Welt noch Schatten und gespenstige Wesen vorausgesetzt werden sollten. Diese Schatten und Gespenster, die den Namen der Noumena oder intelligiblen oder an sich seienden Dinge führten, aber doch für unser Erkenntnisvermögen nicht weiter verständlich, d. h. unintelligibel sein sollten, hatten natürlich in der Wirklichkeit keinen Platz und mussten sich daher durch ihren Königsberger Schöpfer eine neue Art Jenseitigkeit oder, um dem fremden Kunstausdruck gemäss zu reden, eine vermeintlich kritische Transzendentalität einhauchen lassen. In der Tat sind sie, wie das fremde Wort genau besagt, von der Art, unsere Fassungskraft zu übersteigen; denn sie sind mystische Erdichtungen, die daher weit über das hinausgreifen, was unsere Begriffe als tatsächlich oder notwendig vorhanden zu setzen haben oder auch nur als möglich zulassen können. Das winzige Gute, was nebenbei wenigstens als Halbkritik der Raum- und Zeitvorstellungen, ja eigentlich nur als Wiederaufnahme des eleatischen Thema, also wesentlich nur als Anregung zu Tage gekommen, darf nicht auf die Dauer über den durchaus verkehrten Sinn täuschen, in welchem Kant die Metaphysik zu restaurieren versucht hat. Die Mittel zu diesem Restaurationsversuch wurden zu einem grossen Teil aus der Erkenntnistheorie der Engländer und Schotten entnommen und namentlich von Hume entlehnt, der ungeachtet einiger zweiflerischer Seiten doch wesentlich das Gegenteil, nämlich die Freimachung des Verstandes beabsichtigt hatte. Dieser Umstand erinnert uns daran, dass wir die Zweifel an der Tragweite der Erkenntniskräfte in ihrer ursprünglichen Naturwüchsigkeit aufzusuchen haben. Die natürlichen Erregungen des Misstrauens in die Verlässlichkeit der eignen Fähigkeiten sind wichtiger, als die in der neuern Zeit vornehmlich durch den Gegensatz von Aberglauben und Wissen veranlassten Erörterungen und Orientierungen.

Wo das Streben nach ernstem Wissen schon ursprünglich die Ursache von Bedenken wird, ist der naturwüchsige Grund aller vorübergehend berechtigten Zweifel und der ihnen entsprechenden Ueberlegungen zu suchen. Bei einiger Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Sinneseindrücke, die unter gegenständlich gleich gebliebenen Verhältnissen abweichende

Vorstellungen ergeben, muss die Unterscheidung zwischen dem, was dem innern Erregungszustand des Organs, und dem, was dem äussern Vorgang zuzuschreiben ist, zu voller Klarheit entwickelt werden können. Die grössere Reizung, welche beispielsweise für den Sehnerven bei dem Uebergang vom dunkleren in einen auf bekannte Weise erleuchteten Raum vermöge eines ganz allgemeinen Gesetzes der Differenz statthat, lässt vor der Gewöhnung an die neue Lage, d. h. vor der Herstellung des beweglichen Gleichgewichts des äussern und innern mechanischen Vorgangs, den gesehenen Ort weit heller erscheinen. Diese grössere Helligkeit, die sich auch bei krankhaften Abänderungen der Empfindungsfähigkeit in besonderm Kontrast aufdrängt, ist nun nichts vom Gegenstande an sich selbst Verursachtes, sondern auf den im körperlichen Sinne subjektiv zu nennenden Wahrnehmungsfaktor zu verrechnen. Ehe man jedoch zu derartigen endgültigen Unterscheidungen gelangt, kann der Gebrauch der Sinne den ihre Ergebnisse vergleichenden Verstand vorläufig verwirren und namentlich bei eigentlichen Sinnestäuschungen, in denen die Phantasie mit ihrer vorstellungschaffenden Selbständigkeit mitwirkt, zunächst eine unaufgeklärte Unsicherheit erzeugen. Nimmt man noch die Halluzinationen oder, mit anderen Worten, die Traumbilder im übrigens wachen Verhalten hinzu, so ist es nicht verwundersam, wenn schon sehr früh und im Bereich der entlegensten Altertümer, von denen wir überhaupt noch bezüglich des Denkens und Wissens einige verlässliche Kunde haben, gerade der tiefer und genauer denkende Teil der Menschen zum Zweifel an der sachlichen Bedeutung der Vorstellungen veranlasst wurde. Hieran schlossen sich dann auch häufig die übereilten Verurteilungen der Sinne und das einseitige, ja ausschliessliche Vertrauen auf Begriffsfähigkeiten, die vermeintlich von dem Sinnenmässigen völlig unabhängig wären. Derartiges hat z. B. geschichtlich auch jener letzten feinen Zuspitzung des Denkens zugrunde gelegen, wie wir sie bei dem eleatischen Zeno in dessen Wendungen gegen die Wirklichkeit der räumlichen Bewegung und überhaupt des Raumes antreffen. Das sinnenmässig Gegenständliche als traumartig zu denken, also die sachliche Wirklichkeit und die Schöpfungen der träumenden Phantasie zusammenzumischen und einander in der Wert-

schätzung anzunähern, — dieser Abweg des träumerisch sinnenden und subjektivistisch spekulierenden Verhaltens ist das Schicksal aller derjenigen Bestrebungen gewesen, die infolge des ersten Stutzigwerdens bei Sinneswidersprüchen zu einem Rückzug in das Innerste der Begriffe veranlasst wurden. Diese Zuflucht, der manches Gute der feinern Spekulation zu verdanken ist, war freilich nur insofern ein Abweg, als sie mit der Aechtung des Sinnenmässigen zusammenhing. Uebrigens ist ja aber gerade der Gebrauch der entlegeneren und abstrakteren Begriffe das schliesslich entscheidende Mittel, die volle Wahrheit der sinnenmässigen Wirklichkeit zu erkennen und jeden Versuch abzuweisen, darin einen blossen Schein oder auch nur eine Erscheinung, also nur eine Bewusstseinswirklichkeit finden zu wollen. Indessen hat die Kindheit des spekulativen Denkens, welche für die Welt auch noch im 18. und 19. Jahrhundert ihre Vertretung gehabt hat, die nahe Verwandtschaft mit den sonstigen Kinderstandpunkten der Menschheit nicht verleugnet. Völlig streng genommen, ist der theoretische sogenannte Idealismus, der besser Ideologismus oder Ideophantastik heissen könnte, nichts als eine wissenschaftlich ausstaffierte Abart desjenigen Wahnwitzes, der auf dem ursprünglichen, bei Kindern und unentwickelten Völkern zu beobachtenden und zunächst sehr natürlichen Mangel einer zulänglichen Unterscheidungsfähigkeit zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven beruht. Nicht bloss im Fieberwahn und eigentlichen Wahnsinn gemeiner Art treten jene Schwankungen ein, welche die bloss innerlichen Schöpfungen mit dem äusserlich Wirklichen verworren mischen und bald den Traum als Wirklichkeit, bald die Wirklichkeit als Traum nehmen lassen. Auch in dem Kinde und in dem völlig unreifen Menschen der Urzustände wogt die lebendig erregte Phantasie noch so schrankenlos und fliesst so vielfach mit den Wirklichkeitseindrücken zusammen, dass hieraus nicht nur die ganze Vergöttlichung oder, mit anderen Worten, gespenstige Umhüllung der Dinge, sondern auch diejenige Vorstellungsart derselben erklärlich wird, die mehr einem Traumleben der Begriffe, als einer wirklichen Erkenntnis gleicht.

Der entscheidende Fortschritt aller Orientierung in der Welt ist da zu suchen, wo das dem Ich Angehörige, also, mit

andern Worten, die Seite des Bewusstseins von alledem unterschieden wird, was der sonstigen Wirklichkeit zuzuschreiben ist. Wo dagegen die äussere Wirklichkeit zu einer Art Traum des Ich herabgesetzt wird, hat man den vorher erwähnten Wahnzustand vor sich. Diese kindische Seinsansicht und überhaupt das entsprechende Verhalten eines Teils der neuern und neusten Spekulationen darf jedoch nicht befremden. Man bedenke, dass ja ebenfalls eine ursprüngliche Kindheitsform des menschlichen Verhaltens, nämlich Religion und Kultus, also überhaupt die Völkerphantasien über theoretische Beschaffenheit und praktische Bestimmbarkeit der Dinge und der in oder hinter ihnen gedachten Gespenster, sich bis in eine übrigens wissensreiche und praktisch aufgeklärte Zeit fortgepflanzt haben, und dass die sogenannte Philosophie noch heute zum grössten Teil von diesen Ueberlieferungen metaphysisch zehrt und mindestens an einem schattenhaften abstrakteren Rest derselben festhält. Betrachtet man die Philosophie der neueren Zeit, insoweit sie Metaphysik ist oder überhaupt Systeme transzendentaler Art hervorgebracht hat, wie man muss, als eine solche Entwicklungsstufe der religiösen Vorstellungen, auf welcher die gröberen und mehr handgreiflichen Bestandteile des Aberglaubens zum Teil oder ganz ausgemerzt und die ersten Naivetäten oder Roheiten mit Künstlichkeiten und feineren, aber auch bisweilen zugleich verschrobeneren Erdichtungsgebilden vertauscht sind, — sieht man also diese metaphysische Philosophie, wie sie nicht bloss offiziell, sondern auch sonst die vorherrschende Tatsache war und ist, als eine Erbin der religiösen Hinterlassenschaft an, die sie für die etwas höher gebildetseinwollenden Klassen verwaltet und ihnen mundgerecht macht, so darf man sich wahrlich nicht wundern, dass der ursprüngliche Kindeswahn der Menschheit auch noch in den meisten Philosophien des 19. Jahrhunderts, wenn auch freilich nicht mit der alten Unschuld, fortbesteht. Aus diesem Kindeswahn, der das Subjektive vom Objektiven nicht gehörig zu unterscheiden wusste, sind die Traumgebilde der Religionen und Philosophien hervorgegangen, und soweit in beiderlei Formen der Weltansicht die Konfusion des Sachlichen mit dem bloss Phantasiemässigen eine Rolle gespielt hat, ist dieses Delirieren der Menschheit auf jenen völlig unreifen und ungesetzten

Zustand zurückzuführen, in welchem sich die Kräfte des Denkens und Fühlens noch nicht an den Dingen zurechtgefunden und über ihre eigne Tragweite belehrt hatten.

Gegenwärtig wird eine echte Wirklichkeitsphilosophie in logischer Beziehung grossen Wert darauf legen müssen, dass die Bestandteile des Bewusstseins von rein innerlicher Art eben auch als bloss innerlich vorhanden und nicht etwa als ein noch einmal ausser einem empfindenden und vorstellenden Wesen zu setzendes Dasein genommen werden. Der Grad der Helligkeit ist in dem Bilde, welches der Anschauende vor sich hat, eben etwas, was nur innerlich subjektiv existiert und sich in dieser Beziehung auch von keiner andern dem Bewusstsein angehörigen Regung, also beispielsweise von dem Ton oder einem überdies noch von Innen her stammenden Gefühl, wie die Triebempfindung eines ist, nicht wesentlich unterscheidet. Das ganze Bewusstsein, wie es als solches und bloss innerlich beschaffen ist, wird in seiner Unterscheidung von der sachlichen Wirklichkeit dadurch recht deutlich, dass man seine isolierte Wiederhervorbringung im Traume zum Gegenstand der Ueberlegung macht. Was wir an Bildern der Wirklichkeit durch das blosse Spiel unserer Phantasie hervorbringen, ist das, was als subjektiv eben auch nur in einem empfindenden Subjekt anzutreffen sein kann. Allerdings ist dieser Satz unmittelbar nur die Behauptung, dass das Bewusstsein eben nichts Bewusstloses sei. Diese Setzung von etwas als mit sich selbst einerlei und als verschieden von seinem widersprechenden Gegenteil hat aber mittelbar eine sachlich sehr erhebliche Bedeutung. Ist sie nämlich auch eine Selbstverständlichkeit, so muss doch die Aufmerksamkeit genau auf ihren Inhalt gerichtet werden, und dies geschieht nur, indem der Denkende einsieht, dass die von seinen Vorstellungstätigkeiten unabhängige und auch ohne sein Geistesspiel fortbestehende Wirklichkeit eben nicht sein Bewusstsein enthält. Dieses Bewusstsein wiederholt sich in andern Wesen, aber nicht im Sein der sonstigen Dinge, die empfindungs-, vorstellungs- und gedankenlos sind. Die Selbständigkeit und Unterschiedenheit der dinglich wirklichen Welt von der in ihr hervortretenden und sie erfassenden zahlreichen und mannigfaltigen Gruppe von Bewusstseinsgestaltungen ist eine Grundeinsicht, die als solche nicht bewiesen, sondern nur

erläutert werden darf. Ein eigentlicher Beweis würde ihr Wesen verkennen und sie logisch zu etwas machen, was noch in Bestandteile zu zerlegen und durch die Sicherheit derselben erst noch zu sichern wäre.

2. Die sachliche Gültigkeit der logischen und mathematischen Wahrheiten. Das souveräne Wissen von einer letzten Wirklichkeit erfordert, dass es ein System von Begriffen gebe, die das Sein derartig ausdrücken, dass zwischen der Wirklichkeit und dem Begriff gar keine, auf die besondere Beschaffenheit des Ich bezügliche Einschiebung stattfindet. Das deutlichste Beispiel eines solchen Begriffs ist derjenige der Zahl und zwar, um jedes Bedenken auszuschliessen, der ganzen Zahl, wie sie aus dem Setzen von Einheiten oder, anders ausgedrückt, von gesonderten Selbständigkeiten hervorgeht. Wenn man sich für einen Augenblick jener nur zum Teil und auch so eigentlich nur scheinbar gültigen Auffassung der Begriffe anbequemt, derzufolge dieselben blosse Zeichen für das Gegenständliche und daher eine Art Uebersetzung von Seinsverhältnissen in eine subjektiv willkürliche Sprache wären, — wenn man also den Gedanken der blossen Zeichensetzung, die in Beziehung auf die Wirklichkeiten auch anders ausfallen könnte, versuchsweise gelten lässt, so hat man doch auch in diesem Fall hinzuzufügen, dass ausser den blossen Zeichen auch solche Begriffe vorhanden sein müssen, die sich mit dem Sachverhalt völlig decken und demgemäss nichts Willkürliches enthalten. Bei solchen, dem Ich angehörigen Begriffsgestalten muss das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit rein und allgemein umkehrbar sein. Der Begriff darf nur die eine letzte Wirklichkeit ergeben, die er vertritt, und die Wirklichkeit darf in das Subjektive nur auf diese eine Weise übersetzbar sein. Alsdann ist einerseits der Schluss vom Begriff auf die Wirklichkeit, wenn wir diese Erfassung des Gemeinschaftlichen, ja des Einerlei noch überhaupt einen Schluss nennen wollen, völlig sicher und andererseits die Hervorbringung der allgemeinen Grundgestalt des erkennenden Ich aus der bewusstlosen Wirklichkeit ein notwendiger Vorgang, der in seinen Grundformen an die Sachlichkeit selbst gebunden ist und sich daher nur in Angelegenheiten zweiter Ordnung in eine blosse Zeichenbildung fortsetzen darf. Die mannigfaltigen Werkzeuge der Erkenntnis, die bei den verschiedenen Wesen

für erhebliche Abänderungen zugänglich sind, bedeuten hienach nichts als sachliche Einschaltungen und sind durchaus nicht mit blossen Zeichen zu verwechseln. Ein physikalisches Messwerkzeug mag auf noch so vielen Umwegen die Masse des zu prüfenden Gegenstandes oder Vorganges sichtbar machen; man wird dennoch nie sagen können, dass es blosse Zeichen liefere. Es bietet vielmehr den Sachverhalt, aber freilich in bestimmten abgeleiteten Wirkungen dar, die auf der Verbindung des zu messenden Vorgangs mit künstlich eingeschalteten Wirkungen beruhen. Allerdings ist der Spielraum, den etwa ein Zeiger durchläuft, nicht notwendig die zu messende Grösse selbst, sondern nur eine ausgedehnte Veranschaulichung derselben. Dennoch ist aber dieses Ausdehnungsmass kein blosses Zeichen, sondern eine sachliche, wenn auch entfernte Wirkung, in welche die ursprünglich zu messende Grösse als massgebende Ursache übergegangen ist. Will man aber durchaus den Gedanken eines Zeichens festhalten, so kann dies nur den Sinn haben, dass man nicht ein willkürliches Zeichen, sondern eine mit dem Gegenstande in sachlicher Beziehung stehende Anzeige meint. Derartige Anzeigen werden nun auch von den subjektiv verschieden spezifizierten, ja individualisierten Sinnes- und Denkzurüstungen der mannigfaltigen Wesen geliefert, und die echte Kritik besteht darin, die gegenständliche Geltung aller solcher Anzeigen von dem zu unterscheiden, was nur Nebenergebnis ist und von der Wahl der jedesmaligen Mittel abhängt. Die Natur braucht, ebenso wie der Physiker, in ihren Zurüstungen für die richtige Wahrnehmung und Messung der Dinge allerlei Einschiebungen und Kombinationen; ja sie ist noch an mehr Rücksichten gebunden; denn sie hat in erster Linie die auf das Praktische bezügliche Verfassung des jedesmal zu konstruierenden Tierwesens einzurichten und hiezu die entsprechende Erkenntnis anzupassen. Wir dürfen uns also nicht wundern, dass der einheitliche Schematismus, auf dem schliesslich alles Wissen beruht, unter den verschiedenen Umständen zu mannigfaltigen besondern Gestaltungen der Vermittlung einer mehr oder minder ausgedehnten Erkenntnis führt.

Der uralte, schon bei Demokrit sichtbare und in neuerer Zeit namentlich von Locke wieder aufgenommene Versuch, in unsern Vorstellungen das ursprünglich Sachliche von dem aus

der besonderen Beschaffenheit des Ich Abgeleiteten zu unterscheiden, war sicherlich berechtigt, hat aber, da er nicht gehörig glückte, schliesslich immer wieder zu Wendungen geführt, die auf eine Verwischung des Gegensatzes hinausliefen. Nachdem Locke zwischen abgeleiteten und ursprünglichen Eigenschaften einen Unterschied, wenn auch keinen zutreffenden Unterschied gemacht hatte, glaubte sich Hume allzuschnell berechtigt, ebensogut auch alles in das Subjektive ziehen und beispielsweise auch die räumliche Ausdehnung ohne weiteres dahin rechnen zu dürfen. Dieser dann von Kant nachgetretene Abweg führte zuletzt bei Leuten, die praktisch nicht so fein und vorsichtig als Hume waren, zur vollständigsten Verwirrung, so dass heute die Frage, wie zu unterscheiden sei, eine so gut wie neue Aufgabe stellt. Unsere Berufung auf das, was der ungewussten Wirklichkeit und den Grundgestalten des Wissens von derselben gemeinsam, ja in ihnen einerlei sein muss, bringt, in ihrer ganzen Tragweite erfasst, die erforderliche Lösung mit sich.

Die schon erwähnte doppelseitige Bedeutung der Zahl, in welcher das ungewusst Gegenständliche und der Begriff davon sich unmittelbar decken, kann als Ausgangspunkt für eine richtige Vorstellung von der Beziehung der Begriffe auf das Wirkliche dienen. Diese Beziehung besteht bei der Zahl offenbar darin, dass völlige Einerleiheit des Inhalts auf beiden Seiten, nämlich bezüglich der Dinge, die an sich in einer bestimmten Anzahl gegeben sind, und bezüglich des dem Ich angehörigen, die Zahl dieser Dinge denkenden Begriffs vorhanden ist. Man kann gar nicht angeben, was es heissen solle, die Anzahl zählbarer Dinge sei nur subjektiv und nicht im Objekt vorhanden. Hier scheitern alle metaphysischen Umnebelungen, welche versuchen, die Verstandeswahrheit zu etwas bloss Subjektivistischem herabzuwürdigen, hier zeigt sich beispielsweise auch die Kantische sogenannte Kritik in ihrer ganzen Ohnmacht; denn hier lässt sich die absolute Gegenständlichkeit des Begriffes nicht wegsophistisieren. Auch haben es ja selbst die alten griechischen Philosophen, denen dialektische Schwächepunkte nicht leicht entgingen, bleiben lassen müssen, etwa in der Weise der eleatischen Wendungen gegen die Bewegung auch die Wirklichkeit der Zahl anzufechten. Die Aufgabe, eine Viel-

heit auch zugleich als Einheit zu denken, betraf wesentlich eine ganz andere Schwierigkeit. Sie bezog sich auf das innere, sachlich gegenständliche Verhältnis der Dinge unter sich und als Ganzes, aber nicht auf einen Unterschied zwischen unserm Begriff und der Wirklichkeit. Die Vielheit im eleatischen Sinne leugnen, hiess, die absolute Selbständigkeit einzelner Dinge als selbstgenügsamer Seinsgestalten bestreiten. Hiemit wurde aber nicht die gegebene Vielheit an sich selbst, sondern nur ihr gewöhnlicher Sinn, nämlich ihre Deutung als Anzeichen einer absoluten Trennung und vollen Seinsselbständigkeit der einzelnen Dinge, dialektisch bestritten. Auch waren diese Wendungen unvergleichlich schwächer, als die gegen die Bewegung, was uns nicht wundern darf. Das Unendliche nämlich, dessen falscher Begriff den Kern der Bewegungsdialektik lieferte, liess sich in dem völlig durchsichtigen Begriff der Zahl nicht nebelhaft vorstellen, und es sind demgemäss die Menschen auch nicht auf natürliche Anlässe hin in Versuchung gekommen, der objektiven Bedeutung der Zahl und der von ihr geltenden Sätze ernstlich den Prozess machen zu wollen. So etwas würde auch stets arg missglücken müssen und nicht einmal zu einem interessanten Schein oder zu pikanten und paradoxen Dialektikproben führen.

Es sei hier noch einmal daran erinnert, wie bei dem Satz, dass $2 \times 2 = 4$ sind, gar nicht angegeben werden kann, wie sich ein bloss subjektiver Sinn desselben von seiner absolut objektiven Bedeutung unterscheiden lassen solle. Dennoch ist das Denken des Sachverhalts etwas zu dem Sachverhalt Hinzukommendes; aber eben darin, dass sich die ungewusste Wirklichkeit völlig streng in das Denken übersetzt, ohne das geringste von ihrem wesentlichen Inhalt aufzugeben, besteht die Einerleiheit des denkbaren Gehalts der Dinge und des darauf bezüglichen Gehalts der Gedanken. Dieses Einerlei, welches in beiden Gestalten, das eine Mal als etwas Unmittelbares und Ursprüngliches, das andere Mal als etwas in allerlei Ableitungen und Kombinationen Eingegangenes und gleichsam durch das Denkwerkzeug Fortgepflanztes vorhanden ist, bildet innerhalb der ganzen, das ungewusste und das denkende Sein darstellenden Wirklichkeit das absolut Erkennbare und, wenn man es gern so ausgedrückt haben will, eine Brücke vom Sein

zum Denken. Hier ist also die wahre Identität von Sein und Denken zu suchen, an deren Stelle man bisher nur phantastische oder gar ungereimte Erdichtungen zu Markte gebracht und bei dieser Gelegenheit zugleich eine ideologisch traumhaft wüste Verworrenheitsvorstellung von einem das Sein nicht etwa denkenden, sondern das Sein seienden Denken angestiftet hat.

Die sachliche gegenständliche Bedeutung der rein logischen und mathematischen Wahrheiten beruht nicht darauf, dass unser Denken als solches mit diesen Notwendigkeiten behaftet ist und den Rahmen liefert, in welchem alles Auffassen der Sachlichkeiten vor sich geht, sondern darauf, dass sich die sachlich an sich vorhandenen Verhältnisse in den fraglichen Begriffen und Wahrheiten bekunden und ihrer gegenständlichen Notwendigkeit in einer dem Ich einverleibten Nötigung einen gedanklichen Ausdruck verschaffen. Die Umkehrung dieses letzteren Verhältnisses, wie sie von Kant beliebt wurde, ist nicht nur eine Kopfstellung, sondern beschränkt auch den Sinn jener Wahrheiten auf das Subjektive. Diese Wahrheiten sollen in der sogenannten Erfahrungswelt Gültigkeit haben, weil das mit ihnen behaftete Subjekt nur dadurch Erfahrungen machen könne, dass es die fraglichen Begriffe betätige. Hienach würde sich das die Erfahrungen machende und die Natur auffassende Ich bezüglich jener Wahrheiten nur darum nie widersprechen können, weil es gleichsam einen aus ihnen gearbeiteten Rahmen mit sich herumtrüge und in diesen Rahmen alles Vorkommende einspannte. Es würde aber nach dieser Meinung gar nichts über den letzten selbständigen Charakter der Dinge und des Seins ausmachen, und die ganze Mathematik bliebe samt aller Logik, die ohne die erstere nicht spezieller anzuwenden ist, in ihrer Tragweite sozusagen auf den Traum der Erfahrung beschränkt, und ihre sogenannte Objektivität wäre, in unserer Redeweise bezeichnet, nur eine Traumgegenständlichkeit. So etwas empfiehlt sich natürlich, wenn es sich darum handelt, die Souveränetät von Verstand und Wissenschaft zu untergraben oder, wie Kant sich selbst ausdrückte, „das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. Die letzte Wirklichkeit wird hiedurch zu etwas Uebernatürlichem, Unerkennbarem und Mystischem gestempelt; Begriff und Wirklichkeit werden einander entfremdet; — und das, was die festeste Grundlage aller

absoluten Erkenntnis bildet, wird gerade um seiner verlässlich massgebenden Eigenschaft willen zu einem zufälligen Zubehör des vorstellenden Ich umgedeutelt.

Das Denken ist höhere, darum auch speziellere Artung der sonstigen Wirklichkeit. Auf seiner Stufe werden die ungewussten Verhältnisse in gewusste verwandelt. Letzteres geschieht aber nur insoweit, als für die verschiedenen Wesen ein Interesse daran vorhanden sein kann. Ueberdies zeigt schon unser Begriff vom Denken, als von einer besonderen Gestaltung des Wirklichen, dass weder das Sein als solches und in seiner vollständigen Unmittelbarkeit, noch jede Seinsgattung auf gleiche Weise im Denken hervortreten könne. Das Denken ist eben etwas anderes, als das ungedachte Sein, und muss deshalb teils mehr teils weniger enthalten. Um ein Denken zu produzieren, werden sich die sachlichen Bestimmungen des Seins in abgeänderten Wirkungen zu Gedanken fortzusetzen haben, bei diesem Vorgang aber teils Zusätze, teils Abzüge erfahren. Der eine allgemeine Zusatz, der überall platzgreift, wird überhaupt in der Empfindung des Subjektiven bestehen, vermöge deren ich mir bei jedem gedachten Gegenstand sagen muss, dass mein Denken als solches eben nicht zum Gegenstande selbst gehört, und dass dieser Gegenstand auch ohne mein Denken alle diejenigen sachlichen Eigenschaften haben würde, die den Inhalt meines Gedankens bilden. Ebenso wird ein allgemeiner Abzug darin zu suchen sein, dass die materielle Sachlichkeit nur der Form nach aufgefasst und daher eben nur durch Begriffe von Eigenschaften, Kräften oder vielmehr Wirkungsweisen gekennzeichnet wird, während ihrem absoluten Kern nur ein einziger Begriff, nämlich der von einem letzten Gegenstande oder auch von einem letzten Träger der Seinswirkungen entspricht. Die besondern Zusätze und Abzüge aber, die bei der Hervorbringung des Denkens aus der vom Denken unabhängigen Wirklichkeit platzgreifen, gehören in ihrer speziellen Gestaltung dem besondern Bau der Denkwerkzeuge an und werden je nach der Entwicklung der denkenden Wesen verschieden ausfallen, obwohl auch hier die Einheit der Systematik und Stufenfolge eingehalten werden muss. Für unsere Hauptfrage, bezüglich deren wir das Denken nur in seinen Ergebnissen betrachten können, ist nun das Identische, welches aus dem Sein

der Natur in das Sein des menschlichen Denkens fortgepflanzt wird, gleichsam die Angel aller souveränen Erkenntnis. Dieses Identische oder Einerlei wird nun aber, wie schon oben bemerklich gemacht worden ist, von den rein logischen und mathematischen und ausserdem auch noch von allen andern schematischen Notwendigkeiten dargestellt. In derartigen Einsichten bekundet sich etwas, was ebenso allgemeines Gesetz der bloss seienden und ungewussten Natur, als auch Denk- und Vorstellungsgesetz ist. Es sind daher nicht einmal zwei Sachverhalte, von deren Uebereinstimmung, sondern es ist nur ein einziger, von dessen doppelter Existenz oder Betätigung man zu reden hat. Die sachliche und die gedankliche Notwendigkeit bilden nur eine allgemeinere und eine speziellere Ausdrucksform einer dem Inhalt nach einzigen Tatsächlichkeit. Jedoch hüte man sich, an einen Parallelismus zu denken, vermöge dessen das Denken gerade soweit reichte, wie das ungedachte Sein. Dies eben ergäbe jenen Widersinn, wie er beispielsweise in Spinozas Phantasie Wurzel schlug. Das Denken ist eben nicht das ganze Sein, sondern nur eine spezielle Hervorbringung desselben und kann daher von dem Sein nur das in subjektiver Gestalt reproduzieren, was sich in diese neue Form der Wirklichkeit einfügen lässt.

Das Denken ist nach dem Vorangehenden ein besonderer Fall der Wirklichkeit, aber ein solcher, in welchem ungeachtet der Spezialität dieser neuen Seinsbetätigung doch alle Bestimmung zur absoluten Erkenntnis zulänglich enthalten sind. Letzteres bedeutet zunächst nichts weiter, als dass alles, was überhaupt in subjektiver Form geleistet werden könne, durch die Naturproduktion des Denkens auch wirklich geleistet werde. Es schliesst also aus, dass noch ein anderes Denken über dem wirklichen, in subjektiver Gestalt vorhandenen Denken erdichtet und als vollkommener vorgestellt werde. Ausserdem hat aber jene absolute Zulänglichkeit auch noch den sachlichen Sinn, dass allen Grundgestaltungen des ungewussten Seins auch subjektive Grundformen des Denkens und Vorstellens entsprechen. Von den Grenzen des Denkens und Erkennens reden, hat daher gewöhnlich gar keinen, ausnahmsweise aber nur dann einen haltbaren Sinn, wenn man unter diesen Grenzen nicht ein anderes Denken und auch nicht das innerste Wesen der Natur,

sondern nur die Unmöglichkeit versteht, in einem Gedanken auch das zu haben, was, wie die Dinge als solche und in ihrer vollen Wirklichkeit, nur einen gedanklichen Inhalt abgeben, aber nicht selbst Gedanke werden kann. Eine bestimmte subjektive Zurüstung des Vorstellens kann in Rücksicht auf die allgemeine Gattung des Denkens allerdings Grenzen haben, ohne deshalb unwahr zu sein, wie dies jeder tierischer Verstand in Vergleichung mit dem menschlichen beweist. Aber diese innerhalb der Gattung des von der Natur in subjektiven Zurüstungen produzierten Denkens belegenen Beschränkungen hören mit der höchsten Gestaltung auf und sind auch niemals gemeint, wenn man in der bekannten kleinsinnigen und wissenschaftsverräterischen Weise von Grenzen der Erkenntnis redet. Es ist vielmehr entweder der verstohlene Seitenblick auf eine Unterwerfung des menschlichen Wissens unter eine erlogene höhere Einsicht oder auch wohl die Blasiertheit der Wissensfrivolität, die von ernster, ihr selbst abgehender Erkenntnis nicht belästigt sein will, was die Versuche zu Kompromittierungen der absoluten Bedeutung unserer Naturbegriffe mit sich bringt.

Das System unserer Begriffe muss in seinen Ausgangspunkten und Verzweigungen dem System der Natur entsprechen; denn es ist aus dem letzteren gleichsam ausgeschieden und hat nicht den Inhalt, sondern nur die Form gewechselt. Wenn wir die Wurzeln des Begriffssystems blosslegen, dringen wir hiemit auch zugleich zu den Grundgestalten des Seins und seiner Systematik vor. Das, was man eine Naturlogik nennen kann, wird alsdann das bestimmtere Ergebnis einer Vergleichung unseres subjektiv notwendigen Begriffsschematismus mit den positiv festgestellten Zügen der sachlichen Wirklichkeit sein. Alle Kraft des Denkens in Ergründung und Umspannung des Daseins zeigt sich da am mächtigsten, wo seine Abstammung aus den Grundverhältnissen der ungewussten Wirklichkeit bewährt und die Einsicht gewonnen wird, dass es nur nötig sei, folgerichtig zu denken, um die auch für das Sein massgebenden Grundformen zu gewinnen. Wer die Tragweite unserer Begriffe für die an sich seiende Wirklichkeit geringer veranschlagt, als hier bezeichnet wurde, beraubt die Wissenschaft ihres besten Gefüges und ihrer höchsten Bedeutung. Kein besonderer Wissenszweig erhält seine volle

Würde, solange es bei ihm an der Ueberzeugung von der souveränen Bedeutung seiner Feststellungen mangelt. Die Wissenschaft als Ganzes wird aber vollends erst dadurch ihre letzte wirksame Form und grösstmögliche Kraft entwickeln können, dass sie sich auf das allgemeine Gefüge des Denkens, wie es dem Gefüge der Dinge entspricht, nicht nur unwillkürlich und tatsächlich stützt, sondern auch mit vollem Bewusstsein berufen lernt. Begriff und Wirklichkeit fallen in der Verknüpfung und Systematik der Dinge nicht auseinander, sondern bilden einen einzigen und einheitlichen Schematismus, und hierauf allein beruht die Möglichkeit sowie die Berechtigung einer begrifflichen Fundamentalschematik, die sich zugleich als sachliche Naturlogik erweist.

---

b. Der sensualistische Monismus.

(Ernst Mach.)

Schmerz und Lust pflegt man als von den Sinnesempfindungen verschieden zu betrachten. Allein nicht nur die Tastempfindungen, sondern auch alle übrigen Sinnesempfindungen können allmählich in Schmerz und Lust übergehen. Auch Schmerz und Lust können mit Recht Empfindungen genannt werden. Sie sind nur nicht so gut analysiert und so geläufig als die Sinnesempfindungen. Schmerz und Lustempfindungen, mögen sie noch so schattenhaft auftreten, bilden auch den wesentlichen Inhalt aller sogenannten Gefühle. Somit setzen sich die Wahrnehmungen sowie die Vorstellungen, der Wille, die Gefühle, kurz die ganze innere und äussere Welt, aus einer geringen Zahl von gleichartigen Elementen in bald flüchtigerer bald festerer Verbindung zusammen. Man nennt diese Elemente gewöhnlich Empfindungen. Da aber in diesem Namen schon eine einseitige Theorie liegt, so ziehen wir vor, kurzweg von Elementen zu sprechen. Alle Forschung geht auf die Ermittlung der Verknüpfung dieser Elemente aus.

Aus diesem Elementenkomplex, welcher im Grunde nur einer ist, lassen sich die Körper und das Ich nicht in bestimmter für alle Fälle zureichender Weise abgrenzen. Die

Zusammenfassung der mit Schmerz und Lust am nächsten zusammenhängenden Elemente zu einer ideellen denk-ökonomischen Einheit, dem Ich, hat die höchste Bedeutung für den im Dienste des schmerzmeidenden und lustsuchenden Willens stehenden Intellekt. Die Abgrenzung des Ich stellt sich daher instinktiv her, wird geläufig und befestigt sich vielleicht sogar durch Vererbung. Durch ihre hohe praktische Bedeutung nicht nur für das Individuum sondern für die ganze Art machen sich die Zusammenfassungen „Ich" und „Körper" instinktiv geltend, und treten mit elementarer Gewalt auf. In besondern Fällen aber, in welchen es sich nicht um praktische Zwecke handelt, sondern die Erkenntnis Selbstzweck wird, kann sich diese Abgrenzung als ungenügend, hinderlich, unhaltbar erweisen.

1. Das Ich. Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. Ich empfinde Grün, will sagen, dass das Element Grün in einem gewissen Komplex von andern Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt. Wenn ich aufhöre Grün zu empfinden, wenn ich sterbe, so kommen die Elemente nicht mehr in der gewohnten geläufigen Gesellschaft vor. Damit ist alles gesagt. Nur eine ideelle denkökonomische, keine reelle Einheit hat aufgehört zu bestehen. Das Ich ist keine unveränderliche bestimmte scharf begrenzte Einheit. Nicht auf die Unveränderlichkeit, nicht auf die bestimmte Unterscheidbarkeit von andern und nicht auf die scharfe Begrenzung kommt es an, denn alle diese Momente variieren schon im individuellen Leben von selbst, und deren Veränderung wird vom Individuum sogar angestrebt. Wichtig ist nur die Kontinuität. Diese Ansicht stimmt mit derjenigen, zu welcher Weismann durch biologische Untersuchungen gelangt. Die Kontinuität ist aber nur ein Mittel, den Inhalt des Ich vorzubereiten und zu sichern. Dieser Inhalt und nicht das Ich ist die Hauptsache. Dieser ist aber nicht auf das Individuum beschränkt. Bis auf geringfügige wertlose persönliche Erinnerungen bleibt er auch nach dem Tode des Individuums in andern erhalten. Die Bewusstseinselemente eines Individuums hängen unter einander stark, mit jenen eines andern Individuums aber schwach und nur gelegentlich merklich zusammen. Daher meint jeder nur von sich zu wissen, indem

er sich für eine untrennbare, von andern unabhängige Einheit hält. Bewusstseinsinhalte von allgemeinerer Bedeutung durchbrechen aber diese Schranken des Individuums und führen, natürlich wieder an Individuen gebunden, unabhängig von der Person, durch die sie sich entwickelt haben, ein allgemeineres unpersönliches Leben fort. Zu diesem beizutragen, gehört zu dem grössten Glück des Künstlers, Forschers, sozialen Reformators u. s. w.

Das Ich ist unrettbar. Teils diese Einsicht, teils die Furcht vor derselben, führen zu den absonderlichsten pessimistischen und optimistischen, religiösen, asketischen und philosophischen Verkehrtheiten. Der einfachen Wahrheit, welche sich aus der psychologischen Analyse ergibt, wird man sich auf die Dauer nicht verschliessen können. Man wird dann auf das Ich, welches schon während des individuellen Lebens vielfach variiert, ja im Schlaf und bei Versunkenheit in eine Anschauung, in einen Gedanken, gerade in den glücklichsten Augenblicken, teilweise oder ganz fehlen kann, nicht mehr den hohen Wert legen. Man wird dann auf individuelle Unsterblichkeit gern verzichten, und nicht auf das Nebensächliche mehr Wert legen als auf die Hauptsache. Man wird hierdurch zu einer freieren und verklärten Lebensauffassung gelangen, welche Missachtung des fremden Ich und Ueberschätzung des eigenen ausschliesst. Das ethische Ideal, welches sich auf dieselbe gründet, wird gleich weit entfernt sein von jenem des Asketen, welches für diesen biologisch nicht haltbar ist, und zugleich mit seinem Untergang erlischt, wie auch von jenem des Nietzscheschen frechen „Uebermenschen", welches die Mitmenschen nicht dulden können, und nicht dulden werden.

Genügt uns die Kenntnis des Zusammenhanges der Elemente (Empfindungen) nicht und fragen wir, „wer hat diesen Zusammenhang der Empfindungen, wer empfindet?", so unterliegen wir der alten Gewohnheit, jedes Element (jede Empfindung) einem unanalysierten Komplex einzuordnen, wir sinken hiermit unvermerkt auf einen älteren, tieferen und beschränkteren Standpunkt zurück. Man weist wohl oft darauf hin, dass ein psychisches Erlebnis, welches nicht das Erlebnis eines bestimmten Subjekts wäre, nicht denkbar sei, und meint damit die wesentliche Rolle der Einheit des Bewusstseins dargetan zu

haben. Allein, wie verschiedene Grade kann das Ichbewusstsein haben, und aus wie mannigfaltigen zufälligen Erinnerungen setzt es sich zusammen. Man könnte ebensogut sagen, dass ein physikalischer Vorgang, der nicht in irgend einer Umgebung, eigentlich immer in der Welt, stattfindet, nicht denkbar sei. Von dieser Umgebung, welche ja in bezug auf ihren Einfluss sehr verschieden sein und in Spezialfällen auf ein Minimum zusammenschrumpfen kann, zu abstrahieren, muss uns hier wie dort erlaubt sein, um die Untersuchung zu beginnen. Man denke an Empfindungen der niedern Tiere, welchen man kaum ein ausgeprägtes Subjekt wird zuschreiben wollen. Aus den Empfindungen baut sich das Subjekt auf, welches dann allerdings wieder auf die Empfindungen reagiert.

Die Gewohnheit, den unanalysierten Ich-Komplex als eine unteilbare Einheit zu behandeln, hat sich wissenschaftlich oft in eigentümlicher Weise geäussert. Aus dem Leibe wird zunächst das Nervensystem als Sitz der Empfindungen ausgesondert. In dem Nervensystem wählt man wieder das Hirn als hiezu geeignet aus, und sucht schliesslich, die vermeintliche psychische Einheit zu retten, im Hirn noch nach einem Punkt als Sitz der Seele. So rohe Anschauungen werden aber schwerlich geeignet sein, auch nur in den gröbsten Zügen die Wege der künftigen Untersuchung über den Zusammenhang des Physischen und Psychischen vorzuzeichnen. Dass die verschiedenen Organe, Teile des Nervensystems, miteinander physisch zusammenhängen und durcheinander leicht erregt werden können, ist wahrscheinlich die Grundlage der „psychischen Einheit". Ich hörte einmal ernstlich die Frage diskutieren: „Wieso die Wahrnehmung eines grossen Baumes in dem kleinen Kopfe des Menschen Platz fände?" Besteht auch dieses Problem nicht, so wird doch durch die Frage die Verkehrtheit fühlbar, die man leicht begeht, indem man sich die Empfindungen räumlich in das Hirn hineindenkt. Ist von den Empfindungen eines andern Menschen die Rede, so haben diese in meinem optischen oder überhaupt physischen Raum natürlich gar nichts zu schaffen; sie sind hinzugedacht und ich denke sie kausal (oder besser funktional), aber nicht räumlich an das beobachtete oder vorgestellte Menschenhirn gebunden. Spreche ich von meinen Empfindungen, so sind dieselben nicht räumlich in meinem

Kopfe, sondern mein „Kopf" teilt vielmehr mit ihnen dasselbe räumliche Feld.

Man betone nicht die Einheit des Bewusstseins. Da der scheinbare Gegensatz der wirklichen und der empfundenen Welt nur in der Betrachtungsweise liegt, eine eigentliche Kluft aber nicht existiert, so ist ein mannigfaltiger zusammenhängender Inhalt des Bewusstseins um nichts schwerer zu verstehen, als der mannigfaltige Zusammenhang in der Welt.

Wollte man das Ich als eine reale Einheit ansehen, so käme man nicht aus dem Dilemma heraus, entweder eine Welt von unerkennbaren Wesen demselben gegenüber zu stellen (was ganz müssig und ziellos wäre) oder die ganze Welt, die Ich anderer Menschen eingeschlossen, nur als in unserm Ich enthalten anzusehen (wozu man sich ernstlich schwer entschliessen wird).

Fasst man aber ein Ich nur als eine praktische Einheit für eine vorläufige orientierende Betrachtung, als eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit andern Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt, so treten Fragen dieser Art gar nicht auf, und die Forschung hat freie Bahn.

In seinen philosophischen Bemerkungen sagt Lichtenberg: „Wir werden uns gewisser Vorstellungen bewusst, die nicht von uns abhängen; andere, glauben wir wenigstens, hingen von uns ab; wo ist die Grenze? Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis." Mag auch der Weg, auf dem Lichtenberg zu diesem Resultate gelangt, von dem unsrigen etwas verschieden sein, dem Resultate selbst müssen wir zustimmen.

2. Der Körper. Farben, Töne, Wärme, Drücke, Räume, Zeiten u. s. w. sind in mannigfaltiger Weise miteinander verknüpft, und an dieselben sind Stimmungen, Gefühle und Willen gebunden. Aus diesem Gewebe tritt das relativ Festere und Beständigere hervor, es prägt sich dem Gedächtnisse ein und drückt sich in der Sprache aus. Als relativ beständiger zeigen sich zunächst räumlich und zeitlich verknüpfte Komplexe von Farben, Tönen, Drücken u. s. w., die deshalb besondere Namen

erhalten und als Körper bezeichnet werden. Absolut beständig sind solche Komplexe keineswegs.

Mein Tisch ist bald heller, bald dunkler beleuchtet, kann wärmer und kälter sein. Er kann einen Tintenklex erhalten. Ein Fuss kann brechen. Er kann repariert, poliert, Teil für Teil ersetzt werden. Er bleibt für mich doch der Tisch, an dem ich täglich schreibe.

Mein Freund kann einen andern Rock anziehen. Sein Gesicht kann ernst und heiter werden. Seine Gesichtsfarbe kann durch Beleuchtung oder Affekte sich ändern. Seine Gestalt kann durch Bewegung oder dauernd alteriert werden. Die Summe des Beständigen bleibt aber den allmählichen Veränderungen gegenüber doch immer so gross, dass diese zurücktreten. Es ist derselbe Freund, mit dem ich täglich meinen Spaziergang mache.

Mein Rock kann einen Fleck, ein Loch erhalten. Schon der Ausdruck zeigt, dass es auf eine Summe von Beständigem ankommt, welchem das Neue hinzugefügt, von welchem das Fehlende nachträglich in Abzug gebracht wird.

Die grössere Geläufigkeit, das Uebergewicht des Beständigen gegenüber dem Veränderlichen drängt zu der teils instinktiven, teils willkürlichen und bewussten Oekonomie des Vorstellens und der Bezeichnung, welche sich in dem gewöhnlichen Denken und Sprechen äussert. Was auf einmal vorgestellt wird, erhält eine Bezeichnung, einen Namen.

Ist die erste Orientierung durch Bildung der Substanzbegriffe „Körper", „Ich" (Materie, Seele) erfolgt, so drängt der Wille zur genauern Beachtung der Veränderungen an diesem relativ Beständigen. Das Veränderliche an den Körpern und am Ich ist es eben, was den Willen bewegt. Erst jetzt treten die Bestandteile des Komplexes als Eigenschaften desselben hervor. Eine Frucht ist süss; sie kann aber auch bitter sein. Auch andere Früchte können süss sein. Die gesuchte rote Farbe kommt an vielen Körpern vor. Die Nähe mancher Körper ist angenehm, jene anderer unangenehm. So erscheinen nach und nach verschiedene Komplexe aus gemeinsamen Bestandteilen zusammengesetzt. Von den Körpern trennt sich das Sichtbare, Hörbare, Tastbare ab. Das Sichtbare löst sich in Farbe und Gestalt. In der Mannigfaltigkeit der Farben

treten wieder einige Bestandteile in geringerer Zahl hervor, die Grundfarben u. s. w. Die Komplexe zerfallen in Elemente.

Die zweckmässige Gewohnheit, das Beständige mit einem Namen zu bezeichnen und ohne jedesmalige Analyse der Bestandteile in einen Gedanken zusammenzufassen, kann mit dem Bestreben, die Bestandteile zu sondern, in einen eigentümlichen Widerstreit geraten. Das dunkle Bild des Beständigen, welches sich nicht merklich ändert, wenn ein oder der andere Bestandteil ausfällt, scheint etwas für sich zu sein. Weil man jeden Bestandteil einzeln wegnehmen kann, ohne dass dies Bild aufhört, die Gesamtheit zu repräsentieren und wieder erkannt zu werden, meint man, man könnte alle wegnehmen und es bliebe noch etwas übrig. So entsteht in natürlicher Weise der anfangs imponierende, später aber als ungeheuerlich erkannte philosophische Gedanke eines (von seiner „Erscheinung" verschiedenen unerkennbaren) Dinges an sich.

Das Ding, der Körper, die Materie ist nichts ausser dem Zusammenhang der Farben, Töne u. s. w., ausser den sogenannten Merkmalen. Das vielgestaltige vermeintliche philosophische Problem von dem einen Ding mit seinen vielen Merkmalen entsteht durch das Verkennen des Umstandes, dass übersichtliches Zusammenfassen und sorgfältiges Trennen, obwohl beide temporär berechtigt und zu verschiedenen Zwecken erspriesslich, nicht auf einmal geübt werden können. Der Körper ist einer und unveränderlich, so lange wir nicht nötig haben, auf Einzelheiten zu achten. So ist auch die Erde oder ein Billardballen eine Kugel, so bald wir von allen Abweichungen von der Kugelgestalt absehen wollen und grössere Genauigkeit unnötig ist. Werden wir aber dazu gedrängt, Orographie oder Mikroskopie zu treiben, so hören beide Körper auf Kugeln zu sein.

Der Mensch hat vorzugsweise die Fähigkeit, sich seinen Standpunkt willkürlich und bewusst zu bestimmen. Er kann jetzt von den imposantesten Einzelheiten absehen und sofort wieder die geringste Kleinigkeit beachten, jetzt die stationäre Strömung ohne Rücksicht auf den Inhalt (ob Wärme, Elektrizität oder Flüssigkeit) betrachten und dann die Breite einer Fraunhoferschen Linie im Spektrum schätzen; er kann nach Gutdünken zu den allgemeinsten Abstraktionen sich erheben

oder ins Einzelne sich vertiefen. Das Tier besitzt diese Fähigkeit in viel geringerem Grade. Es stellt sich nicht auf einen Standpunkt, es wird meist durch die Eindrücke auf denselben gestellt. Der Säugling, welcher den Vater mit dem Hut nicht erkennt, der Hund, der durch den neuen Rock des Herrn irre wird, unterliegen im Widerstreit der Standpunkte. Wer wäre nie in einem ähnlichen Falle unterlegen? Auch der philosophierende Mensch kann gelegentlich unterliegen, wie das angeführte wunderliche Problem lehrt. Besondere Umstände scheinen noch für die Berechtigung des erwähnten Problems zu sprechen. Farben, Töne, Düfte der Körper sind flüchtig. Es bleibt als beharrlicher, nicht leicht verschwindender Kern das Tastbare zurück, welches als Träger der daran gebundenen flüchtigeren Eigenschaften erscheint. Die Gewohnheit hält nun den Gedanken an einen solchen Kern fest, auch wenn sich schon die Erkenntnis Bahn gebrochen hat, dass Sehen, Hören, Riechen und Tasten durchaus verwandt sind. Hiezu kommt noch, dass dem Räumlichen und Zeitlichen infolge der eigentümlichen grossen Entwicklung der mechanischen Physik eine Art höherer Realität gegenüber den Farben, Tönen, Düften zugeschrieben wird. Dementsprechend erscheint das zeitliche und räumliche Band von Farben, Tönen, Düften realer als diese selbst. Die Physiologie der Sinne legt aber klar, dass Räume und Zeiten ebensogut Empfindungen genannt werden können als Farben und Töne.

Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Empfindungskomplexe (Elementenkomplexe) bilden die Körper. Erscheinen dem Physiker die Körper als das Bleibende, Wirkliche, die Empfindungen hingegen als ihr flüchtiger vorübergehender Schein, so beachtet er nicht, dass alle Körper nur Gedankensymbole für Empfindungskomplexe (Elementarkomplexe) sind. Die eigentliche nächste und letzte Grundlage, welche durch physiologische Untersuchungen noch weiter zu erforschen ist, bilden auch hier die bezeichneten Elemente. Durch diese Einsicht gestaltet sich in der Psychologie und in der Physik manches viel durchsichtiger und ökonomischer, und durch dieselbe werden manche vermeintlichen Probleme beseitigt.

3. Die Wissenschaft. Die Welt besteht also für uns nicht aus rätselhaften Wesen, welche durch Wechselwirkung mit einem

andern ebenso rätselhaften Wesen, dem Ich, die allein zugänglichen Empfindungen erzeugen. Die Farben, Töne, Räume, Zeiten ... sind für uns die letzten Elemente, deren gegebenen Zusammenhang wir zu erforschen haben. Bei dieser Forschung können wir uns durch die für besondere praktische temporäre und beschränkte Zwecke gebildeten Zusammenfassungen und Abgrenzungen (Körper, Ich, Materie, Geist ....) nicht hindern lassen. Vielmehr müssen sich bei der Forschung selbst, wie dies in jeder Spezialwissenschaft geschieht, die zweckmässigsten Denkformen erst ergeben. Es muss durchaus an die Stelle der überkommenen instinktiven eine freiere, naivere, der entwickelten Erfahrung sich anpassende Auffassung treten.

So besteht die grosse Kluft zwischen physikalischer und psychologischer Forschung nur für die gewohnte stereotype Betrachtungsweise. Eine Farbe ist ein physikalisches Objekt, sobald wir z. B. auf ihre Abhängigkeit von der beleuchtenden Lichtquelle (andern Farben, Wärmen, Räumen u. s. w.) achten. Achten wir aber auf ihre Abhängigkeit von der Netzhaut, so ist sie ein psychologisches Objekt, eine Empfindung. Nicht der Stoff, sondern die Untersuchungsrichtung ist in beiden Gebieten verschieden.

Es gibt keine Kluft zwischen Psychischem und Physischem, kein Drinnen und Draussen, keine Empfindung, der ein äusseres von ihr verschiedenes Ding entspräche. Es gibt nur einerlei Elemente, aus welchen sich das vermeintliche Drinnen und Draussen zusammensetzt, die eben nur, je nach der temporären Betrachtung, drinnen oder draussen sind.

Die sinnliche Welt gehört dem physischen und psychischen Gebiet zugleich an. Wir treiben Physik im weitesten Sinne, so lange wir die Zusammenhänge in der sinnlichen Welt, von unsrem Leib ganz absehend, untersuchen, Psychologie der Sinne aber, sobald wir hierbei eben auf diesen, und speziell auf unser Nervensystem, das Hauptaugenmerk richten. Unser Leib ist ein Teil der sinnlichen Welt wie jeder andere, die Grenze zwischen Physischem und Psychischem lediglich eine praktische und konventionelle.

Die Anpassung der Gedanken an die Tatsachen ist das Ziel aller naturwissenschaftlichen Arbeit. Die Wissenschaft setzt hier nur absichtlich und bewusst fort, was sich im täglichen

Leben unvermerkt von selbst vollzieht. Sobald wir der Selbstbeobachtung fähig werden, finden wir unsre Gedanken den Tatsachen schon vielfach angepasst vor. Ist diese Anpassung ausgiebig genug geworden, um der Mehrzahl der auftretenden Tatsachen zu entsprechen, und stossen wir nun auf eine Tatsache, welche mit unserm gewohnten Gedankenlauf in starkem Widerstreit steht, ohne dass man sofort das massgebende Moment zu erschauen vermöchte, welches zu einer neuen Differenzierung führen würde, so entsteht ein Problem. Das Neue, das Ungewöhnliche, das Wunderbare wirkt als Reiz, welcher die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Praktische Gründe, oder das intellektuelle Unbehagen allein, können den Willen zur Beseitigung des Widerstreites, zur neuen Gedankenanpassung erzeugen. So entsteht die absichtliche Gedankenanpassung, die Forschung.

Die Gedanken, welche unmittelbar der sinnlichen Tatsache folgen, sind die geläufigsten, stärksten und anschaulichsten. Wo man einer neuen Tatsache nicht sofort folgen kann, drängen sich die kräftigsten und geläufigsten Gedanken heran, um dieselbe reicher und bestimmter zu gestalten. Hierauf beruht jede naturwissenschaftliche Hypothese und Spekulation, deren Berechtigung in der Gedankenanpassung liegt, welche sie fördert und schliesslich herbeiführt. So denken wir uns den Planeten als einen geworfenen Körper, stellen uns den elektrischen Körper mit einer fernwirkenden Flüssigkeit bedeckt vor, denken uns die Wärme als einen Stoff, der aus einem Körper in den anderen überfliesst, bis uns schliesslich die neuen Tatsachen ebenso geläufig und anschaulich werden als die älteren, die wir als Gedankenhilfe herangezogen hatten. Dies Bedürfnis nach Stützung schwächerer Gedanken durch stärkere wird auch Kausalitätsbedürfnis genannt und ist die Haupttriebfeder aller naturwissenschaftlichen Erklärungen. Als Grundlagen ziehen wir natürlich die stärksten besterprobten Gedanken vor, die uns unsre viel geübten mechanischen Verrichtungen an die Hand geben, und die wir jeden Augenblick ohne viele Mittel aufs neue erproben können. Daher die Autorität der mechanischen Erklärungen, namentlich jener durch Druck und Stoss. Eine noch höhere Autorität kommt dementsprechend den mathematischen Gedanken zu, zu deren Entwicklung wir der geringsten äusseren Mittel bedürfen, für welche wir vielmehr das Experimentiermaterial grossenteils stets mit uns herumtragen. Weiss man dies aber einmal, so schwächt sich eben damit das Bedürfnis nach mechanischen Erklärungen ab.

Man könnte nun z. B. in bezug auf Physik der Ansicht sein, dass es weniger auf Darstellung der sinnlichen Tatsachen als auf die Atome, Kräfte und Gesetze ankommt, welche gewissermassen den Kern jener sinnlichen Tatsachen bilden. Unbefangene Ueberlegung lehrt aber, dass jedes praktische und intellektuelle Bedürfnis befriedigt ist, sobald unsre Gedanken die sinnlichen Tatsachen vollständig nachzubilden vermögen. Diese Nachbildung ist also Ziel und Zweck der Physik, die Atome, Kräfte, Gesetze hingegen sind nur die Mittel, welche uns jene Nachbildung erleichtern. Der Wert der letzteren reicht nur soweit, als ihre Hilfe. Diesen Mitteln verbleibt ihre Wertschätzung für ihren besonderen beschränkten Zweck. Sie bleiben ökonomische Symbolisierungen der physikalisch-chemischen Erfahrung. Man wird aber von ihnen wie von den Symbolen der Algebra nicht mehr erwarten, als man in dieselben hineingelegt hat, namentlich nicht mehr Aufklärung und Offenbarung als von der Erfahrung selbst.

Dem blossen Physiker erleichtert der Gedanke eines Körpers die Orientierung, ohne störend zu werden. Wer rein praktische Zwecke verfolgt, wird durch den Gedanken des Ich wesentlich unterstützt. Denn ohne Zweifel behält jede Denkform, welche unwillkürlich oder willkürlich für einen besonderen Zweck gebildet wurde, für eben diesen Zweck einen bleibenden Wert. Sobald aber Physik und Psychologie sich berühren, zeigen sich die Gedanken des einen Gebietes als unhaltbar in dem andern. Dem Bestreben der gegenseitigen Anpassung entspringen die mannigfaltigen Atom- und Monadentheorien, ohne doch ihrem Zweck genügen zu können. Die Probleme erscheinen im wesentlichen beseitigt, die erste und wichtigste Anpassung demnach ausgeführt, wenn wir die Empfindungen (in dem oben bezeichneten Sinne) als Weltelemente ansehen. Diese Grundanschauung kann (ohne sich als eine Philosophie für die Ewigkeit auszugeben) gegenwärtig allen Erfahrungsgebieten gegenüber festgehalten werden; sie ist also diejenige, welche mit dem geringsten Aufwand, ökonomischer als eine andere, dem temporären Gesamtwissen gerecht wird. Diese Grundanschauung tritt

auch im Bewusstsein ihrer lediglich ökonomischen Funktion mit der höchsten Toleranz auf. Sie drängt sich nicht auf in Gebieten, in welchen die gangbaren Anschauungen noch ausreichen. Sie ist auch stets bereit, bei neuerlicher Erweiterung des Erfahrungsgebietes einer besseren zu weichen.

Die unbefangene wissenschaftliche Betrachtung wird leicht dadurch getrübt, dass eine für einen besonderen engbegrenzten Zweck passende Auffassung von vornherein zur Grundlage aller Untersuchungen gemacht wird. Dies geschieht z. B., wenn alle Erlebnisse als in das Bewusstsein sich erstreckende „Wirkungen" einer Aussenwelt angesehen werden. Ein scheinbar unentwirrbares Knäuel von metaphysischen Schwierigkeiten ist hiemit gegeben. Der Spuk verschwindet jedoch sofort, wenn man die Sache sozusagen in mathematischem Sinne auffasst und sich klar macht, dass nur die Ermittlung von Funktionalbeziehungen für uns Wert hat, dass es lediglich die Abhängigkeiten der Erlebnisse voneinander sind, die wir zu kennen wünschen. Zunächst ist dann klar, dass die Beziehung auf Unbekannte, nicht gegebene Urvariable (Dinge an sich) eine rein fiktive und müssige ist. Aber auch wenn man diese zwar unökonomische Fiktion zunächst bestehen lässt, kann man leicht die verschiedenen Klassen der Abhängigkeit unter den Elementen der „Tatsachen des Bewusstseins" unterscheiden, und das ist für uns allein wichtig.

An dem Tatsächlichen, an den Funktionalbeziehungen, wird nichts geändert, ob wir alles Gegebene als Bewusstseinsinhalt oder aber teilweise oder ganz als physikalisch ansehen. Die biologische Aufgabe der Wissenschaft ist, dem vollsinnigen menschlichen Individuum eine möglichst vollständige Orientierung zu bieten. Ein anderes wissenschaftliches Ideal ist nicht realisierbar und hat auch keinen Sinn.

---

c. Der Kritizismus.

(Paul Natorp.)

Kaum an einer anderen Frage scheiden sich heute die „Standpunkte" so schroff wie an der Frage nach dem Verhältnis der Psychologie zur objektiven Begründung der Erkenntnis in Grundgesetzen ihrer Wahrheit (Erkenntniskritik). Den einen gilt

für ausgemacht, dass eine Begründung der letzten Gesetze, welche die objektive Gültigkeit der Erkenntnis bestimmen, soweit von einer solchen überhaupt die Rede sein könne, entweder geradezu eine psychologische Aufgabe oder wenigstens eine solche sei, zu deren Lösung allein in der Psychologie die Grundlage zu suchen sei. Andern (nicht bloss Kantianern) gilt das Gegenteil für ausgemacht: dass eine Wissenschaft, welche die letzten Gründe der objektiven Wahrheit der Erkenntnis feststellen solle, notwendig die Grundwissenschaft sei, von der alle andern und die selbst von keiner abhänge; von einer besonderen Wissenschaft, z. B. Psychologie, sie abhängig machen wollen, hiesse soviel, als sie überhaupt aufheben.

Die Auflösung des Streits ergibt sich für uns sehr einfach. Die eine Partei, welche eine psychologische Begründung der Erkenntnisgesetze verlangt, hat augenscheinlich das im Auge, was wir im subjektiven Sinn „Begründung" oder „Erklärung" zu nennen kein Bedenken tragen, von objektiver Begründung oder Erklärung aber aufs strengste unterscheiden. Die andern, welche eine von Psychologie unabhängige Begründung fordern, denken dagegen offenbar ausschliesslich an objektive Begründung, indem sie die ganz eigentümliche Aufgabe einer subjektiven Ableitung entweder ganz ausser acht lassen oder sie bloss nicht Begründung genannt wissen wollen; was sie im eigentlichen, nämlich objektiven Sinne auch nicht ist. Für uns bestehen beide Aufgaben im bestimmtesten Gegensatze und zugleich genauester Wechselbeziehung zueinander. Im objektiven Sinne sind es die Gesetze, welche die Phänomene erklären; im subjektiven Sinne erklären vielmehr die Phänomene die Gesetze. Für jene sind die Phänomene das Erklärungsbedürftige, die Gesetze das „an sich Frühere", worauf alle Erklärung basieren muss, die aber selbst durch die Objektivierung der Phänomene erst erkannt werden, also „für uns" das Spätere sind. Für die subjektive Betrachtung ist im Gegenteil das, woraus alles andere erklärt, worauf es reduziert, und welches eben damit selbst erst erkenntnisgemäss festgestellt wird, das Unmittelbare des Bewusstseins; die Gesetze, die erklärenden Gründe der objektiven Wissenschaft sind für sie das Erklärungsbedürftige, auf den subjektiven Grund des Unmittelbaren Zurückzuführende. Nach den letzten objektiven Gründen der

Wahrheit der Erkenntnis fragen, heisst nun nichts anderes, als die Reduktion der Phänomene auf Gesetze aufs höchste treiben, den objektivierenden Prozess vollenden wollen bis zu den höchsten Gesetzen, welche alle Objektivität der Erkenntnis ursprünglich, d. h. aus letztem objektivem Grunde, bestimmen. Nach der subjektiven Erklärung des Wahrheitsbewusstseins forschen, heisst im Gegenteil, den Prozess der Objektivierung durch alle Stufen rückwärts verfolgen bis zu dem, was aller Objektivierung voraus das im Bewusstsein Gegebene war. Beide Aufgaben stehen sich diametral gegenüber. Die eine setzt die Objektivierungen der Wissenschaft voraus und will die Objektivierung zum Abschluss bringen in einer letzten, höchst objektiven Gesetzgebung der wissenschaftlichen Wahrheit selbst; die andere will im Gegenteil alle schon vollzogene Objektivierung gleichsam wieder ungeschehen machen, und so zu den ersten, vorwissenschaftlichen Keimen des wissenschaftlichen Bewusstseins zurückgehen.

1. Der kritische Idealismus. Dies Verhältnis ist so lange klar und einfach, als der Gegensatz der Objektivität und Subjektivität, nämlich der objektiven und subjektiven Beziehung der Erscheinung, in unserem Sinne feststeht. Er steht fest, solange man sich darüber klar ist, dass es ein Gegensatz, nicht zweier nebeneinander bestehender Seinsweisen oder Reihen von Tatsachen, sondern zweier Richtungen des Erkenntnisweges (vom Phänomen zum Gesetz und vom Gesetz zum Phänomen) ist. Andernfalls scheint entweder die Objektivität die Subjektivität oder (und dies mit weit verführenderem Scheine) die Subjektivität die Objektivität ganz zu verschlingen und gleichsam in sich aufzusaugen.

Das erstere, das gänzliche Uebersehen der Subjektivität, ist dem naiven Bewusstsein sehr geläufig, dem einigermassen auf sich selbst reflektierenden dagegen unmöglich. Dass es überhaupt möglich ist, erklären wir daraus, dass naturgemäss die Reflexion auf das Objekt die nächstliegende, die auf die ursprüngliche Subjektivität des Erscheinens die sekundäre ist. Der neueren Philosophie seit Descartes ist die selbständige Bedeutung der Subjektivität so gegenwärtig, dass es höchstens dem naivsten Materialismus noch gelingen mag, sie gänzlich zu ignorieren. Dagegen haftet der umgekehrten Täuschung, die

dem gemeinen Bewusstsein fernliegt, für den, der einmal zu philosophieren begonnen, ein fast unüberwindlicher Schein an; sie ist unter dem Namen des „Idealismus“ überall bekannt, wo nur die mindeste Kunde von neuerer, insbesonderer kantischer und nachkantischer Philosophie hingedrungen ist.

Man versteht darunter, in der unbestimmtesten Bedeutung, die eigentliche triviale Bestimmung, dass ein Gegenstand doch nicht anders als im Bewusstsein gegeben sei. Gegenstände mögen „an sich“, d. h. abgesehen von unserer Vorstellung oder Erkenntnis derselben, sein, was sie wollen, jedenfalls für uns sind und bedeuten sie allein, was wir darunter vorstellen oder daran erkennen, kurz den Inhalt unseres Bewusstseins. Denkt man sich ein Ansichsein im Unterschied von unserer Vorstellung oder Erkenntnis von Gegenständen, so kann dasselbe nur etwa ein solches Sein bedeuten, wie wir es vorstellen oder erkennen würden, könnte es in den Bereich unserer Vorstellung oder Erkenntnis überhaupt kommen; ein Begriff, der vielleicht dazu dienen mag, die Grenze der uns möglichen Erkenntnis zu bezeichnen, der aber sonst eine angebbare positive Bedeutung für uns nicht hat.

In dieser Unbestimmtheit genommen, erscheint der idealistische Grundgedanke freilich einleuchtend, aber auch sehr trivial; er fördert das Verständnis eigentlich in keiner Richtung. Auch ist er in die Philosophie wohl nur geraten, indem man ihn in popularisierender Absicht einem anderen, etwas inhaltvolleren Gedanken unterschob. Es ist noch wenig damit gesagt, dass der „Gegenstand“ notwendig Gegenstand für ein Bewusstsein sei. Vielmehr, da doch dies sich von selbst versteht, so fragt es sich dann erst, was es denn sei am Bewusstsein, was die Gegenständlichkeit der Vorstellung ausmache und was demgemäss diese Gegenständlichkeit bedeuten könne. Es kann auch nicht genügen, festzustellen, dass dies Unterscheidende des gegenständlichen Bewusstseins eben gleichfalls ein Moment des Bewusstseins sei, sondern es handelt sich darum, dies Moment bestimmt zu kennzeichnen. Wir bezeichnen es, immer noch sehr allgemein und unbestimmt, durch den Begriff des Gesetzes, durch die im Gesetz gedachte „Einheit des Mannigfaltigen“. Aber nicht bloss auf Gesetze überhaupt, auf die allbefassende Einheit des gesetzmässigen Zusammenhanges der Er-

scheinungen kommt es an. Diese sucht alle Wissenschaft, darin glaubt sie die Objektivität des Seins im Unterschied von der Subjektivität des Erscheinens zu begründen. So ergibt sich eine etwas vertiefte, sozusagen vornehmere Gestalt des „Idealismus". Nicht das „Bewusstsein" so schlechthin, sondern die Einheit des Bewusstseins ist es, welche in der Einheit des Gesetzes die Einheit des Gegenstands konstituiert; so etwa liesse sich die Grundformel dieses Idealismus aussprechen. In so verbesserter Gestalt gewinnt die idealistische Ansicht einen ernsteren Sinn, sie wird namentlich eines engen Bündnisses mit der objektiven Wissenschaft fähig; eine Bundesgenossenschaft, die ihr ja nur zur Empfehlung gereichen kann. Das ist ungefähr, was man heute unter „Kritizismus", „kritischem Idealismus" zu verstehen pflegt.

2. Der Schein des subjektiven Idealismus. Gerade nach dieser Auffassung aber erscheint nun doch noch die Objektivität der Erkenntnis gänzlich in Subjektivität aufgehoben. Der die Erscheinung objektivierende Gedanke ist selbst nur eine Bewusstseinsgestalt, mithin die angeblich objektive Begründung der Wahrheit in der Tat eine subjektive. Der gesetzmässige Zusammenhang der Erscheinungen in einer „Natur" (Erscheinungswelt), welcher allein den Geltungsanspruch der Objektivität stützt und berechtigt, erscheint er nicht, weil im Gedanken allein bestehend, vom Gesetze des Bewusstseins ganz und gar abhängig? Wer setzt diesen Unterschied objektiver und bloss subjektiver Geltung, wer ordnet die Erscheinungen unter Gesetze, wer bestimmt die dabei leitenden Gesichtspunkte, vor allem jenen höchsten Gesichtspunkt, das Gesetz aller Gesetze, wonach das Gesetz es ist, welches die objektive Realität bestimmt; wer, wenn nicht wir, die Denkenden? Wir mögen dabei unter dem Zwange einer Notwendigkeit stehen, den keine subjektive Willkür durchbricht; wir mögen darin zuletzt abhängig sein von einer unbekannten, uns fremden Macht; danach ist hier nicht die Frage, danach kann vielleicht ernsthaft gar nicht die Frage sein, weil wir über letztgültige Gesetze unserer Erkenntnis doch nicht hinausfragen oder etwas ausserhalb unserer Erkenntnis dürfen bestimmen wollen, wovon unsere Erkenntnis abhänge; sondern davon allein ist die Rede, davor aber gibt es, wie es jetzt scheint, kein Entrinnen: dass auch der Gedanke der Objektivität, auch die Konstituierung des Gegenstandes auf Grund des gesetzmässigen Zusammenhanges der Erscheinungen zuletzt bloss „in uns", im Denken, richtiger im Erkennen, jedenfalls aber im Bewusstsein, in unserer Subjektivität allein gegeben sei.

Mit dem so verstandenen „Idealismus" uns auseinander zu setzen, dürfen wir um so weniger uns weigern, je näher unsere eigene Grundauffassung demselben zu kommen scheint, je mehr wir jenem kantischen Grundsatze selber beizupflichten genötigt sind, den wir kurz so formulierten: dass die Einheit des Bewusstseins es sei, welche in der Einheit des Gesetzes die Einheit des Gegenstandes konstituiere.

Es hat für Philosophen etwas Verführerisches, mit einem einzigen Fundamentalsatze, mit einer einzigen, vielleicht grossartig wahren wissenschaftlichen Synthese auch gleich alle lösbaren Rätsel gelöst, alle beantwortbaren Fragen beantwortet zu glauben. Für eine solche fundamentale gedankliche Synthese halten wir die kantische zwischen den drei Begriffen: Gesetz, Gegenstand, Bewusstsein. Wir halten den eben formulierten Fundamentalgedanken durch Kant für dermassen bewiesen und von seinen Nachfolgern erläutert, dass wir mit Philosophen, welche gegen denselben sich immer noch verschliessen, fast jede weitere Diskussion für unfruchtbar halten müssen.

Indessen lässt gerade unsere Frage deutlich erkennen, wie sehr man irrt, wenn man glaubt, dass durch diese einzige Aufklärung nun mit einem Schlage alle Schwierigkeiten überwunden seien. Versteht man in jener Formel, welche ich die Fundamentalgleichung der Erkenntnis nennen möchte, unter „Bewusstsein" das Bewusstsein im psychologischen Sinne, d. h. die Subjektivität, so ist unvermeidlich das Gesetz, dessen Einheit die des Gegenstandes begründet, ein Gesetz unserer Subjektivität, ein psychologisches Gesetz, und die vermeintlich objektive Begründung der Wahrheitsgesetze der Erkenntnis vielmehr subjektiv, psychologisch; der von uns behauptete Unterschied objektiver von subjektiver Begründung fällt dahin, und der „kritische" Idealismus wird das, wofür seine Gegner, ja selbst manche Anhänger ihn gehalten, der reinste, uneingeschränkteste Subjektivismus, mit dem Idealismus Berkeleys annähernd identisch, allenfalls vor ihm ausgezeichnet durch den bestimmteren Nachweis derjenigen Momente des (subjektiven) Bewusstseins,

welche die Geltung der Objektivität (immer im subjektiven Sinne) begründen.

So tiefe Wurzeln nun auch jene kantische Grundidee in der Geschichte der Philosophie und Wissenschaft hat, so mächtig anregend und fördernd schon durch sie allein Kant auf beide eingewirkt hat; wir können dennoch nicht darin allein das entscheidende Moment seiner Leistung sehen. Auf die Ausführung, und um der Ausführung willen auf die schärfste Präzisierung des Prinzipalgedankens kommt es an; durch dieselbe aber wird, wie wir glauben, aller Verdacht des Subjektivismus gründlich gehoben.

Die Begründung der Einheit des Gegenstands in der des Bewusstseins, in Gestalt des Gesetzes, dürfte kaum als originale Entdeckung Kants bezeichnet werden. Sie ist, dem Prinzip nach, klärlich enthalten im platonischen Begriff der „Idee", welche gegenüber der fliessenden Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die bestimmende, begrenzende Einheit des Gesetzes, und damit das gegenständliche „Sein" repräsentiert, andererseits aber ihre subjektive Wurzel hat im Verstehen, welches vom beliebigen Vorstellen unterschieden ist durch das ξυλλαβεῖν εἰς ἕν, die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit — ziemlich genau Kants „synthetische Einheit" der Apperzeption. Man findet bei Descartes, sichtbarer noch bei Leibniz, die gleiche Grundansicht; bei letzterem bisweilen in so überraschend bestimmter Formulierung, dass für denjenigen, der Kants fundamentale Leistung in diesem einzigen Gedanken sähe, die Originalität dieser Leistung sehr zweifelhaft erscheinen müsste. Leibniz selbst dachte dabei eigentlich nur die „perennis philosophia", die von jeher, seit es Philosophie gab, vorhandene, unbewusst allen gemeinsame, in den einzelnen Systemen nur einseitig zum Ausdruck gekommene philosophische Grundwahrheit bloss zu deutlichem, allseitigem Ausspruch zu bringen. Nicht mehr als dies hätte Kant, vielleicht in verbesserter, haltbarerer Form als Leibniz, geleistet, wäre in jenem Satze wirklich das Ganze seiner Entdeckung enthalten. Der Unterschied wird jedoch klar, sobald man die Ausführung des gemeinsamen Grundgedankens bei Kant mit der bei Platon oder Leibniz vorliegenden vergleicht. Dass das Gesetz es sei, welches die Realität konstituiere, wusste Platon, wusste Leibniz. Aber

schon der grundverschiedene Charakter der einzelnen philosophischen Probleme, welche in dieser einzigen Fundamentalgleichung das Prinzip ihrer Auflösung finden, und die daraus fliessende ganz verschiedene Geltung und Bedeutung der Grundbegriffe, Gesetz und Gegenstand, selbst, je nach ihrer Anwendung in den verschiedenen Richtungen philosophischer Fragestellung, blieb beiden verborgen. Der Unterschied zwischen mathematischem und Naturgesetz und seine erkenntnistheoretische Wurzel ist von beiden wohl geahnt, aber zuletzt doch unzureichend bestimmt worden; weit unsicherer noch sind beide in der Abgrenzung der konstitutiven Erkenntnisgesetze gegen das bloss regulative Prinzip des Zwecks, vollends in der Unterscheidung des Geltungswertes des Zweckgedankens in Natur und Kunst, endlich im Sittlichen, wodurch beiden die wahrhaft objektive Begründung gerade derjenigen „Ideen" und Wahrheiten entging, woran beiden mehr gelegen war als an der philosophischen Grundlegung zur mathematischen Naturwissenschaft bloss ihrer selbst wegen. Vielleicht berühren alle diese Fragen auf entferntere Weise auch Interessen der Psychologie; in ganz fundamentaler Weise aber geht eine Frage sie an, welche direkt gegen die letzte Wurzel und Angel dieser ganzen, Kant mit Platon und Leibniz gemeinsamen Grundansicht sich richtet: gegen den Begriff des „Bewusstseins" selbst, in dessen Einheit die Einheit des Gesetzes und damit des Gegenstands zu begründen sei.

Was nun dies betrifft, so muss zugestanden werden, dass Kant selbst zu einer subjektivistischen Deutung durch den Ausdruck, den er dem Fundamentalgedanken gab, Anlass genug gegeben hat. Er forscht nach dem Grunde derjenigen Einheit, welche im Begriffe des Gegenstands gedacht wird, und findet sie in der Einheit des „Bewusstseins". Nur das Bewusstsein kann dem Mannigfaltigen der Erscheinung die Einheit „verschaffen", durch die allein sie Beziehung auf den Gegenstand hat. Zwar wird dies Bewusstsein vom „jederzeit wandelbaren" empirischen Bewusstsein (oder dem inneren Sinn) unterschieden als reines, ursprüngliches, unwandelbares Bewusstsein; aber es bleibt doch Bewusstsein, „Apperzeption". Das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst ist zugleich ein Bewusstsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, mithin der

Grund der Einheit des Gegenstands. „Es ist schlechthin notwendig, dass in meinem Erkenntnisse alles Bewusstsein zu einem Bewusstsein (meiner selbst) gehöre“, oder in einem einzigen Selbstbewusstsein verbunden sei; das ist der schlechthin erste Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Das „transzendentale Bewusstsein“ ist „die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andern“. Die Einheit des Gegenstands hat „subjektive Gründe“ in den „ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemüts“, welche „zugleich objektiv gültig sind, indem sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen“. So nach der „transzendentalen Deduktion“ in erster Darstellung; die zweite geht ganz direkt aus von dem „Ich denke“, dem cartesianischen Cogito, welches „alle meine Vorstellungen muss begleiten können“, weil sie sonst nicht meine, sondern „für mich nichts“ sein würden; oder von der „Einheit des Selbstbewusstseins“. Zwar wird diese auch hier, noch bestimmter als in der ersten Auflage, als „objektive“ Einheit von einer bloss subjektiven unterschieden und ihr eine notwendige und allgemeine Geltung beigelegt; aber es bleibt Einheit des Selbstbewusstseins. Ist denn das nicht die Subjektivität? Scheint nicht eine „objektive“ Einheit des Selbstbewusstseins — also eine objektive Einheit des subjektiven Bewusstseins — entweder ein Nonsens oder der denkbar prägnanteste Ausdruck für die gänzliche Auflösung der Objektivität in die Subjektivität — die wir dennoch von Kant abwehren wollten?

Wir haben nun hier nicht Kant zu erklären, sondern über die Sache uns klar zu werden; vielleicht dass die Aufhellung der Sache zugleich den Weg zeigt, wie in den Sätzen Kants ein Sinn zu finden ist, den sie unmittelbar nicht verraten und der die (von Kant doch abgelehnte) subjektivistische Deutung wirklich überwindet.

3. Das Bewusstsein und sein objektiver Inhalt. Was wir in bloss psychologischer Absicht „Bewusstsein“ nennen, scheidet sich in zwei Momente. Erstens die „Bewusstheit“, die unerklärliche, kaum beschreibliche, gleichwohl allen bewussten Erlebnissen gemeinsame und eigentümliche Beziehung dessen, was wir den Inhalt des Erlebnisses nennen, „wie auf ein Zentrum“, welches das „Ich“ heisst; durch welche Beziehung allein dieser Inhalt subjektiv gegeben ist oder „erscheint“. Diese, die Bewusstheit, kann unmöglich dasjenige sein, was die Objektivität konstituiert; sie ist vielmehr der eigentlichste Ausdruck für die Subjektivität des Erscheinens, für den Charakter der Erscheinung als psychisches Datum. In der Bewusstheit als solcher ist keine solche Einheit, die etwa die Einheit des Gesetzes und damit die des Gegenstands begründen könnte. Die Beziehung auf ein Ich ist zwar wirklich unterschiedslos allem erscheinenden Inhalt gemein und für allen einerlei, aber eben darum unterscheidet, bestimmt oder begrenzt sie nichts in den Erscheinungen; jene gesuchte Einheit aber ist eben die Einheit der Bestimmung. Die Bewusstheit ist selber kaum bestimmbar; jedenfalls ist sie in sich selbst nicht bestimmbar, mithin auch nicht objektivierbar; sie wird nur gewissermassen bestimmt durch die Bestimmtheit des Inhalts. Somit ist es der Inhalt allein, und zwar rücksichtlich seiner Verbindung im jedesmaligen Bewusstsein, der der psychischen oder Bewusstseinstatsache ihren eigentlich positiven Sinn gibt. Dies ist denn das zweite, psychologisch weitaus wichtigere Moment am Bewusstsein. Dasselbe liefert allerdings eine Art Einheit; zunächst die Einheit dessen, was wir den jedesmaligen Akt des Bewusstseins nennen mögen; sodann, über den jedesmaligen Moment hinaus, die Einheit des Zusammenhanges, die Kontinuität des Bewusstseins in der ganzen Folge seiner Auftritte. Aber immer ist es nur die Subjektivität des Erlebens, welche dadurch bestimmt wird, nicht die Gegenständlichkeit. Uebrigens wissen wir nun, dass alle mögliche Bestimmung des subjektiven Bewusstseins ursprünglich objektive Bestimmungen voraussetzt und nur durch solche, nämlich durch Zurückführung derselben auf ihre subjektiven Gründe, möglich ist. Die Bestimmung des Inhalts des subjektiven Bewusstseins ist nur durch die Kontrolle des objektiven Geschehens, im Hinblick auf einen bereits konstituierten objektiven Zusammenhang erreichbar.

Daher sind das fundamental Bestimmende eben die objektiven Einheiten; soweit das Subjektive des Bewusstseins überhaupt bestimmbar ist, ist es allein bestimmbar in Rücksicht auf ein Objektives. Die letztbestimmenden Einheiten herauszustellen, ist nun die eigentümliche Aufgabe einer objektiven

Theorie der Erkenntnis. Der allgemeine wissenschaftliche Ausdruck der objektiven Einheit oder des Bestimmenden ist der Begriff. Nicht eine jede etwa begrifflich zu nennende Gedankeneinheit bestimmt zwar, in streng gültiger Bedeutung, einen „Gegenstand"; aber allerdings, die Tendenz der Objektivierung liegt in jeder noch so unvollendeten Begriffsfassung. Derjenige Zusammenhang von Begriffen aber bestimmt „den" (einheitlich gedachten) Gegenstand, wodurch die objektivierten Einzelerscheinungen auf die höheren Einheiten der Gesetze, alle besonderen Gesetze auf die Einheit der gesetzmässigen Verknüpfung alles Erscheinenden in einer „Welt" bezogen werden. Konstituierende Momente dazu sind etwa die Grundbegriffe der Mathematik und Mechanik; Denkeinheiten, objektive Einheiten von allgemein gesetzgebender Bedeutung, wodurch alles Erscheinende in Zahl und Mass dargestellt und damit der Einheit der Naturordnung eingefügt, jedem Ereignis seine bestimmte Stelle in Raum und Zeit, sein bestimmtes Subjekt, sein bestimmter ursächlicher Zusammenhang mit bestimmten anderen Ereignissen angewiesen wird. Die systematische Darlegung der letztbestimmenden objektiven Einheiten in eindeutig fixierten Grundbegriffen und Grundsätzen ist die Aufgabe einer objektiven Theorie der Erkenntnis, die wir, im Unterschied von der vermeinten subjektiven Theorie derselben, Erkenntniskritik nennen; in Erinnerung nicht bloss an Kants Vernunftkritik, sondern an die längst vor Kant bestehende Aufgabe, die Gesetzgebung der objektiven Erkenntnis, die allgemeine Richtschnur für die *κρίσις* der Wahrheit zu finden.

Hier nun handelt es sich nicht um diese Aufgabe selbst, sondern nur um ihre sichere Abgrenzung gegen die Aufgabe der Psychologie, um die Feststellung ihrer Unabhängigkeit von der letzteren und damit um die Aufklärung des Sinnes der Objektivität der Bestimmung. Und da kommt es wesentlich auf dasjenige Moment der objektivgültigen Bestimmung an, welches die Erkenntniskritik als das zuletzt und allgemein mass- und gesetzgebende erweist: das Moment der Einheit. Bisher nämlich wurde soviel gewonnen, dass die Einheit, welche im Gesetz den Gegenstand konstituiert, die Einheit der Bestimmung ist.

Hier wird nun wohl der Verdacht des Subjektivismus sich nicht daran knüpfen, dass das zu Bestimmende, das „Gegebene" der Erscheinung, nur subjektiv, im Bewusstsein gegeben sei; solange nur die Bestimmung selbst objektiv bleibt, durch sie also eben das Subjektive objektiviert wird, behält ja der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven seinen klaren Sinn. Aber allerdings auch die Bestimmung des Mannigfaltigen zur Einheit, die Objektivierung selbst, erscheint leicht als subjektiver Akt, als die „Tat" des bestimmenden Ich, des „Subjekts" oder Bewusstseins. In dieser Auffassung wurzelt eigentlich die Wendung zum Subjektivismus. Kant hat ihr wenigstens durch seine Ausdrucksweise nicht hinreichend vorgebeugt, wenn er eben die Bestimmung des Mannigfaltigen zur Einheit, auf der alle Objektivierung beruht, als „Handlung des Gemüts" darstellt, sie einer „Spontaneität" (Selbsttätigkeit) des Verstandes zuschreibt. An diese Ausdrücke: Handlung, Spontaneität klammerte sich der titanische Subjektivismus Fichtes; ihm war das höchst sympathisch, dass die gesamte Objektivität auf „Handlung", auf „Setzung" seitens des „Ich" beruhen sollte.

Nun wissen wir aus rein psychologischen Gesichtspunkten, was von den „Handlungen" des Subjekts oder Bewusstseins zu halten sei. Wir lehnen den Aktus des Wahrnehmens, Denkens etc., den Aktus des Verbindens ab, wir werden auch die Handlung des Bestimmens ablehnen und uns, wie dort an das Gegebensein des Inhalts, der Einzelinhalte wie ihrer Verbindungen, so hier an die Bestimmtheit im Inhalte des Bewusstseins halten müssen. Wäre eine bestimmende „Tätigkeit" anzunehmen, sie wäre doch nur durch Rückschluss aus ihrem Resultat (der Bestimmtheit im Inhalte des Bewusstseins) zu gewinnen, nicht aber primär gegeben. Zwar haben wir selbst den Ausdruck der „Konstruktion" nicht gemieden, der ja noch so etwas wie eine spontane Handlung des Subjekts anzudeuten scheint; wir sagten, die objektive Wissenschaft sei es, welche aus dem Gegebenen die begrifflichen Einheiten schaffe, dem in sich Bestimmungslosen die Festigkeit der Bestimmung und damit der Erscheinung den Gegenstand gebe. Indessen wird man durch solche Metapher des Ausdrucks sich wohl jetzt nicht mehr beirren lassen. Schon wenn gesagt wurde, die objektive Wissenschaft vollbringe das alles, so ist von spontanen Handlungen des Subjekts ja wohl nicht die Rede. Nimmt man aber solche an, nun, so wäre

immer wieder darauf hinzuweisen, dass dies bereits psychologische Betrachtung sei, dass von solchen Handlungen, wenn überhaupt, dann nur in jener durchaus sekundären, nur uneigentlich so benannten „Erklärung“ des Erkenntnisresultats aus seinen subjektiven Grundlagen die Rede sein könne.

Doch scheint diese Abweisung des Subjektivismus vielleicht noch nicht radikal genug. Sähe man auch von der Annahme einer bestimmenden Tätigkeit, einer Kausalität des Subjekts dabei gänzlich ab, so bleibt doch bestehen, dass die Einheit der Bestimmung allein gegeben scheint in der Bewusstseinseinheit, mithin in der Subjektivität.

Wirklich ist nicht zu leugnen, dass auch die Einheit des Gegenstands insofern Einheit „des“ Bewusstseins ist, als sie allemal für ein Bewusstsein besteht; sonst gäbe es überhaupt kein Bewusstsein vom Gegenstande. Damit ist aber doch nicht gesagt, dass die objektive Beziehung der Erscheinung in die subjektive verschwinde, sondern nur, dass der objektiven Beziehung, gemäss dem korrelativen Grundverhältnis von Bewusstsein und Gegenstand, jederzeit die subjektive entspricht. Es ist doch zweierlei, ob ich behaupte, beide Beziehungen finden statt, und zwar in unaufheblichem Wechselverhältnis zueinander, oder nur die eine finde statt, die andere sei überhaupt keine neue Beziehung, sondern etwa nur eine Spezifikation der ersteren. Hat man einmal diesen Unterschied sich klar gemacht, so wird man nicht leicht mehr über das wahre Verhältnis sich täuschen lassen. Die Einheit des Gegenstands lässt sich immer ausdrücken als Einheit des Bewusstseins, sofern eben der objektiven Beziehung die subjektive immer entsprechen muss; aber die objektive Beziehung bleibt dabei immer von der subjektiven unterschieden, ja geradezu ihr entgegengesetzt. Das Verhältnis ist wesentlich das des Bewusstseins zu seinem objektiven Inhalt. Sofern der Inhalt des Bewusstseins überhaupt ein irgendwie bestimmter sein soll, ist er notwendig bereits objektiver Inhalt, wenn auch auf die Stufe der Subjektivität zurückgedeutet, denn so sollte man vielmehr sagen, und nicht, dass das ursprünglich subjektiv Gegebene dann auf die Stufe der Objektivität emporgehoben werde. Doch hat auch dieser „genetische“ Ausdruck sein bedingtes Recht, nämlich für diejenige Betrachtungsart, die wir

Erklärung im subjektiven Sinne nannten. Nur muss fest bleiben, dass eben die Einheit im objektiven Inhalte des Bewusstseins für die Erkenntnis das Primäre, die Einheit des Bewusstseins erst daraus rekonstruiert und eigentlich nur der subjektive Ausdruck für jene ist. Der Erkenntnis nach ist vielmehr die subjektive Beziehung durch die objektive bedingt, als diese durch jene.

Aber „an sich“ ist es vielleicht anders? Wer das behaupten will, wird erst zu erklären haben, wie dies Ansichsein zu verstehen, und wie ihm überhaupt beizukommen sei anders als eben durch die Erkenntnis. Nur in der Erkenntnis doch können wir Subjektivität und Objektivität, als zwei verschiedene Richtungen des Erkennens, unterscheiden. Allenfalls mag man die „Erscheinung“, bloss als solche, unterscheiden von ihrer doppelseitigen Betrachtung, einerseits als Erscheinung für ein Bewusstsein, andrerseits als Erscheinung des Gegenstands. Dann gilt einfach das früher Gesagte: dass nämlich überhaupt nicht zwei Reihen von Tatsachen gegeben sind, die alsdann erst miteinander in Beziehung zu setzen wären, sondern von Haus aus eine. Etwas (ein Gegenstand) erscheint mir, und, ich habe davon ein Bewusstsein, dies ist in der Sache Eins, nicht zweierlei. Weder darf ich sagen: der Gegenstand erscheint mir so (nämlich als Einheit), weil ich mich so vorstellend dazu verhalte (nämlich vereinigend); noch auch: ich verhalte mich so zum Gegenstand, weil er mir so erscheint; Keins ist vom andern abhängig, weil Beides vielmehr tatsächlich Eins ist. Wo überhaupt nicht zwei Tatsachen gegeben sind, kann von Abhängigkeit nicht mehr die Rede sein. Der Gegensatz ist vielmehr ein Gegensatz zweier Beziehungen; das in sich bestimmungslos Gegebene ziehen wir in der objektiven Erkenntnis auf die Einheiten der Bestimmung; diese beziehen wir in der rekonstruktiven, psychologischen Betrachtung zurück auf das ursprünglich bestimmungslos Gegebene. Hier allein, in der doppelten Beziehung, die wir der Erscheinung geben, nämlich in der Erkenntnis, kann etwa von Abhängigkeit gesprochen werden; und zwar wurde längst bestimmt, dass dann die subjektive Beziehung von der objektiven abhängig sei, nicht umgekehrt. Darum stehen doch beide Richtungen der Betrachtung sich selbständig gegenüber und korrespondieren

sich zugleich aufs genauste. Jede objektive Beziehung lässt sich durch eine subjektive ausdrücken, und umgekehrt; also die Einheit des Gegenstands durch die des Bewusstseins, und umgekehrt. Ja, es scheint, je nachdem man die eine oder die andere Betrachtungsart streng bis zu Ende verfolgt, notwendig bald die Objektivität die Subjektivität, bald die Subjektivität die Objektivität ganz in sich aufzusaugen; es stellt sich bald das Erscheinen (des Objekts) als Wirkung des (subjektiven) Vorstellens, bald das Vorstellen (des Subjekts) als Wirkung des Erscheinens (des Objekts) dar. Freilich, wenn Beides überhaupt verschiedene Tatsachen und dabei doch immer miteinander gegeben wären, so müsste man fragen, welche von beiden der andern oder ob etwa beiden ein unbekanntes Dritte als Ursache zugrunde liege; welche verschiedenen Möglichkeiten denn auch alle der Reihe nach von der Philosophie versucht worden sind. Uns löst sich diese ganze scheinbare Dualität auf, nämlich in die Doppelrichtung des Erkenntnisweges. Indem derselbe Punkt einer Strecke einmal betrachtet werden kann als Durchgangspunkt in der Bewegung von A nach B, ein andermal als Durchgangspunkt in der Bewegung von B nach A, so scheint es, als ob es vielmehr zwei Punkte seien, die von entgegengesetzten Richtungen herkommend sich nur eben jetzt begegnen. Wirklich kommt die Erscheinung weder aus dem Innern, noch aus dem Dasein draussen; sondern unsere Betrachtung kommt von der einen oder anderen Seite her; und zwar kann sie auf jede gegebene Erscheinung von beiden Seiten herkommen. Sage ich, der Gegenstand erscheint mir, so denke ich stillschweigend dahinter den ganzen Zusammenhang der Objektivität, aus welchem diese einzelne Erscheinung nur eben jetzt hervortrete. Sage ich umgekehrt, ich stelle ihn vor, so denke ich dahinter den Zusammenhang des Bewusstseinslebens, und nun scheint diese einzelne Erscheinung vielmehr aus dem verborgenen Grunde meiner Subjektivität nur eben jetzt hervorzutreten. Komme ich endlich dahinter, dass in jedem Falle beide Auffassungen gleich möglich sind, so meine ich vielleicht etwas recht Kluges zu sagen, wenn ich behaupte, eine jede Erscheinung sei eben doppelseitig, zugleich objektiv und subjektiv bedingt. In der Tat bedingt nicht die Objektivität die Subjektivität, noch die Subjektivität die Objektivität, noch Beide

als Drittes die Erscheinung; sondern die Richtung der Betrachtung bedingt die Auffassung der Erscheinung im objektiven oder im subjektiven Zusammenhange, die Verknüpfung beider Betrachtungsweisen ihre Auffassung als zugleich beiden Zusammenhängen angehörig. Im ersteren Falle wird das Bedingen kausal verstanden; für uns kann von kausalem Bedingen gar nicht die Rede sein, da es sich überhaupt nicht um zwei Tatsachen handelt, das Erscheinen von seiten des Objekts, das Vorstellen von seiten des Subjekts oder gar um drei: die Erscheinung als Resultante gleichsam aus zwei zusammentreffenden Bewegungen, einer objektiven und einer subjektiven; sondern die Auffassung der Erscheinung unter dem einen oder andern Gesichtspunkt oder unter beiden im Verein ist logisch bedingt, nämlich durch die Absicht der jedesmaligen Betrachtung.

Blicken wir von hier nochmals zurück auf die kantischen Formulierungen, so begreift sich jetzt freilich, wie Kant die Einheit der Bestimmung, welche das Gesetz und den Gegenstand konstituiert, als Einheit des Bewusstseins bezeichnen konnte. Sie ist Einheit für das Bewusstsein, ja das Bewusstsein eignet sie sich vollständig selber an. Sogar, da kein bestimmtes Bewusstsein möglich ist ohne die Einheit der Bestimmung, so ist das Bewusstsein im eigentlichen Verstande überhaupt nur durch die Einheit der Bestimmung zu charakterisieren. Das in sich bestimmungslos Gegebene, welches wir das Unmittelbare des Bewusstseins nannten und welches der konkreteste Ausdruck der Subjektivität ist, mag psychologisch als Untergrund des Bewusstseins hervorgehoben und innerhalb der Psychologie auch „Bewusstsein“ genannt werden; in bezug auf Erkenntnis aber kann „Bewusstsein“ nur bestimmtes Bewusstsein, mithin Objektsbewusstsein bedeuten. Aber wie spricht denn Kant vielmehr von Einheit des Selbstbewusstseins? Und wie heisst sie dann doch wieder „objektive“, „transzendentale“ Einheit, da doch transzendentale und psychologische Betrachtung für ihn entgegengesetzt sind eben als Betrachtung aus objektivem und aus subjektivem Gesichtspunkt? Ist diese objektive transzendentale Einheit, die dennoch Einheit des Selbstbewusstseins sein soll, nicht so zu verstehen, dass die objektive Einheit, als anerkannt, zugleich dem Bewusstsein angeeignet und fortan freilich auch

Einheit des Bewusstseins ist, so ist sie gar nicht zu verstehen.

Mag es nun Kant so oder anders „gemeint“ haben, jedenfalls nur auf Grund einer solchen, sei es Interpretation oder Verbesserung, würden wir seinen „Idealismus“ als „kritischen“, als „transzendentalen“ und nicht psychologischen anerkennen können. Ein solcher Idealismus wäre aber nicht mehr „subjektiver“ Idealismus. Er hätte eher Anspruch auf den Titel eines „objektiven“ Idealismus, da er vielmehr die subjektive Beziehung von der objektiven abhängig macht, als diese von jener. Besser wird man jedoch beide Benennungen vermeiden, da eben die Entgegensetzung des „subjektiven“ und „objektiven“ Idealismus auf dem missverständlichen Dualismus zu beruhen scheint, von dem wir uns losgemacht haben.

2. Zur Theorie des Urteils.

a. Urteilen und Beurteilen.

(W. Windelband.)

Alle Sätze, in denen wir unsere Einsichten zum Ausdruck bringen, unterscheiden sich trotz der scheinbaren grammatischen Gleichheit in zwei genau voneinander zu sondernde Klassen: die Urteile und die Beurteilungen. In den ersteren wird die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte, in den letzteren wird ein Verhältnis des beurteilenden Bewusstseins zu dem vorgestellten Gegenstande ausgesprochen. Es ist ein fundamentaler Unterschied zwischen den beiden Sätzen: „Dieses Ding ist weiss“ und „dieses Ding ist gut“, obwohl die grammatische Form dieser beiden Sätze ganz dieselbe ist. Einem Subjekte wird — der grammatischen Form nach — in beiden Fällen ein Prädikat zugesprochen: aber dies Prädikat ist in dem einen Falle — als Urteilsprädikat — eine in sich fertige, dem Inhalt des objektiv Vorgestellten entnommene Bestimmung; es ist im andern Falle — als Beurteilungsprädikat — eine auf ein zwecksetzendes Bewusstsein hinweisende Beziehung. In einem Urteil wird jedesmal ausgesprochen, dass eine bestimmte Vorstellung (das Subjekt des Urteils) in einer nach den verschiedenen Urteilsformen verschiedenen Beziehung zu einer bestimmten anderen Vorstellung (dem Prädikat des Urteils) gedacht werde. In einer Beurteilung dagegen wird einem Gegenstande, der als vollständig vorgestellt resp. erkannt vorausgesetzt wird (dem Subjekt des Beurteilungssatzes), das Beurteilungsprädikat hinzugefügt, durch welches die Erkenntnis des betreffenden Subjekts in keiner Weise erweitert, wohl aber das Gefühl der Billigung oder der Missbilligung ausgedrückt wird, mit welchem sich das beurteilende Bewusstsein zu dem vorgestellten Gegenstande verhält. Alle Urteilsprädikate sind deshalb positive, auf die vorgestellte Welt als Gattungsbegriffe, als Eigenschaften, Tätigkeiten, Zustände, Verhältnisse u. s. w. bezogene Vorstellungen. Ein Ding ist ein Körper, ist gross, hart, süss u. s. w., es bewegt sich, es stösst, es ruht, es bringt andere hervor u. s. w. Alle Beurteilungsprädikate dagegen sind Aeusserungen des Beifalls oder des Missfallens von seiten des vorstellenden Bewusstseins: ein Ding ist angenehm oder unangenehm, ein Begriff ist wahr oder falsch, eine Handlung ist gut oder schlecht, eine Landschaft ist schön oder hässlich u. s. w. Es ist klar, dass die Beurteilung nichts mehr zur Einsicht in das Wesen des beurteilten Gegenstandes beiträgt. Das Ding muss vielmehr als bekannt, d. h. als fertig vorgestellt vorausgesetzt werden, ehe es einen Sinn hat, von ihm zu behaupten, dass es angenehm, gut, schön u. s. w. sei. Und alle diese Prädikationen der Beurteilung haben wiederum nur insoweit Sinn, als der vorgestellte Gegenstand daraufhin geprüft wird, ob er einem Zwecke, nach welchem ihn das beurteilende Bewusstsein auffasst, entspricht oder nicht entspricht. Jede Beurteilung setzt als Mass ihrer selbst einen bestimmten Zweck voraus, und sie hat nur für denjenigen Sinn und Bedeutung, der diesen Zweck anerkennt. Jede Beurteilung tritt deshalb in der alternativen Form der Billigung oder der Missbilligung auf. Das vorgestellte Subjekt entspricht entweder dem Zweck oder es tut das nicht, und so verschieden die Grade dieses Entsprechens oder Nichtentsprechens resp. Widersprechens, so verschieden deshalb die Grade der Billigung oder der Missbilligung sein mögen, eins von beiden, Beifall oder Missfallen, muss eintreten, wenn überhaupt von einer erfolgreichen Beurteilung die Rede sein soll.

Diese Unterscheidung von Urteilen und Beurteilungen würde in ihrer fundamentalen und weittragenden Bedeutung viel mehr verstanden werden, wenn wir nicht fortwährend eine eigentümliche Kombination zwischen beiden vollzögen. Die Urteile, d. h. die rein theoretischen, in verschiedenen Formen sich vollziehenden Vorstellungsbedingungen, werden im gewöhnlichen Vorstellungsverlauf wie im wissenschaftlichen Leben nur in dem Sinne gebildet, dass ihnen ein über die naturgesetzliche Notwendigkeit der Assoziation hinausgehender Wert zugesprochen oder abgesprochen, dass sie für wahr oder falsch erklärt, dass sie bejaht oder verneint werden. Soweit unser Denken auf Erkenntnis, d. h. auf Wahrheit gerichtet ist, unterliegen alle unsere Urteile sofort einer Beurteilung, welche entweder die Gültigkeit oder die Ungültigkeit der im Urteil vollzogenen Vorstellungsverbindung ausspricht. Das rein theoretische Urteil ist eigentlich nur in dem sog. problematischen Urteil gegeben, in welchem nur eine gewisse Vorstellungsverbindung vollzogen, aber über ihren Wahrheitswert nichts ausgesprochen wird. Sobald ein Urteil bejaht oder verneint wird, hat sich mit der theoretischen Funktion auch diejenige einer Beurteilung unter dem Gesichtspunkte der Wahrheit vollzogen. Dieser dem Urteil hinzutretenden Beurteilung geben wir, weil die Tendenz auf den Wahrheitswert der Urteile in der Mitteilung als selbstverständlich vorausgesetzt wird, keinen eigenen sprachlichen Ausdruck, wenn die Beurteilung bejahend ausfällt, während die Missbilligung sich durch die Negation ausdrückt. Jede sog. affirmative Behauptung A ist B, involviert also die Meinung: das Urteil, welches die Vorstellungen A und B in der ausgesprochenen Weise verbindet, soll als wahr gelten, und jede negative Behauptung A ist nicht B, involviert die Meinung, jenes, entweder vorher ausgesprochene oder zu befürchtende Urteil solle als falsch angesehen werden. Alle Sätze der Erkenntnis enthalten somit bereits eine Kombination des Urteils mit der Beurteilung: sie sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswert durch die Affirmation oder Negation entschieden worden ist.

b. Kritik der Werttheorie des Urteils.

(Christoph Sigwart.)

Diesen Ausführungen, so viel Richtiges sie enthalten, kann ich nicht nach allen Seiten zustimmen. Dass die Logik als solche, als kritische und normative Wissenschaft von einem Zwecke, dem Zwecke der Wahrheit, ausgeht, dass sie das Wahrdenkenwollen voraussetzt und jedes wirkliche Urteil an diesem letzten Zwecke misst, dass sie zu unterscheiden sucht, welche Denkoperationen diesem Zwecke entsprechen, welche ihm widersprechen, habe ich selbst betont; die logische Betrachtung im Unterschied von der psychologischen ruht einzig und allein auf dem Bewusstsein des Zwecks; und ich stimme auch den weiteren Konsequenzen bei, dass die Logik von einem Ideal eines normalen Bewusstseins ausgeht. Allein daraus folgt nicht einmal für den Logiker, dass im einzelnen Falle sein Bejahen oder Verneinen selbst ein praktisches Verhalten sei, weil es an dem allgemeinen Zwecke der Wahrheit die einzelne Vorstellungsverbindung misst, und dass es eine Reaktion des Gefühls oder Willens sei und nicht eine theoretische Tätigkeit. Wenn ich den Zweck habe, mich gesund zu erhalten, so habe ich mir freilich diesen Zweck durch mein Wollen auf Grund eines Gefühls gesetzt; und wenn ich darum eine schädliche Gewohnheit aufgebe oder die Aufforderung zu einem Exzess ablehne: so ist in dem Aufgeben einer Gewohnheit oder in dem Abweisen der Aufforderung allerdings mein Wille tätig, der um des Zweckes willen mein Verhalten bestimmt; mein Nein ist ein praktisches „Ich will nicht“. Aber dieser Wille ruht doch auf der rein theoretischen Erkenntnis, dass jene Gewohnheit schädlich, diese Aufforderung gefährlich ist; hiebei ist mein Wille und mein Gefühl direkt gar nicht beteiligt, denn was für meine Gesundheit zweckmässig oder unzweckmässig ist, hängt von der erfahrungsmässig erkannten Natur der Dinge, nicht von meinem Wollen oder Gefühl ab. Ebensowenig ist darum, weil ich die

Wahrheit erkennen will, auch die Beurteilung eines Satzes selbst ein Willensakt. Der Unterschied zwischen einem rein objektiven Urteil und einer „Beurteilung“ in Beziehung auf einen Zweck ist hinsichtlich des Inhalts wichtig genug; aber jede solche Beurteilung selbst ist doch auch wieder ein Urteil, das wahr oder falsch sein kann, nur ein Urteil über eine Beziehung des Objekts zu mir und meinem Zweck, nicht ein Urteil über das Objekt an sich; jene Beziehung aber besteht einfach und wird anerkannt, aber nicht gebilligt oder missbilligt. „Sonnenschein ist mir angenehm“ ist freilich eine Beurteilung des Sonnenscheines im Verhältnis zu meinem Gefühl; aber diese Beurteilung selbst, die der Satz ausspricht, ist nicht ein Gefühl noch ein Wollen, sondern die einfache Anerkennung der Tatsache, dass Sonnenschein mir dieses Gefühl erweckt. Die Reaktion des fühlenden Menschen ist das Behagen der Wärme; der Satz, in dem er das ausspricht, ist eine Funktion seines Denkens. Aus den Erfahrungen entgegengesetzter Gefühle hat er die allgemeinen Begriffe des Angenehmen und Unangenehmen gebildet, die nicht selbst Gefühle sind, und mittels dieser Begriffe drückt er das tatsächliche Verhältnis aus, das zwischen ihm und gewissen Dingen besteht. Dasselbe ist es mit gut und böse, schön und hässlich; die Urteile, in denen sie prädiziert werden, sind nur durch die Beschaffenheit der Prädikate, nicht durch die Funktion des Urteilens selbst verschieden; die Prädikate drücken ein Verhältnis eines Objekts zu mir, zu meinem Willen und Gefühl aus, das ich im einzelnen Falle wiederfinde.

Bei den Prädikaten wahr und falsch aber ist nicht einmal eine so direkte Beziehung zu Willen und Gefühl vorhanden, wie bei den ihnen von Windelband koordinierten Paaren; denn wahr und falsch als allgemeine Begriffe bezeichnen gar kein Verhältnis zu der praktischen Seite unseres Lebens; es hängt weder von unserem Gefühl noch von unserem Wollen ab, was wahr und falsch ist, wie es davon abhängt, was schön und was gut ist. Denn wahr und falsch sind ja nicht Prädikate von irgendwelchen vorgestellten oder gedachten Gegenständen, sofern sie in irgend einem Verhältnis zu mir stehen, sondern Prädikate von Urteilen, die wir vollziehen; sie betreffen Vorstellungsverbindungen, aber nicht in dem Sinne, dass schon

verbundene Vorstellungen, also fertige Vorstellungsverbindungen, wie grüner Baum oder schwarzes Pferd für wahr oder falsch erklärt würden, sondern dass der Akt des Verbindens selbst, durch den das Bewusstsein der Einheit entsteht, unter diesen Gegensatz fällt. Was also durch die Prädikate wahr und falsch beurteilt wird, sind nicht Vorstellungen irgend welcher Objekte, sondern die urteilende Tätigkeit selbst.

Nun ist es vollkommen richtig, dass wo diese Prädikate wirklich auftreten und die Frage entsteht, ob ein versuchtes oder vollzogenes Urteil wahr oder falsch ist, ein klar gedachter oder wenigstens dunkel angestrebter Zweck zugrunde liegt, der Zweck des Erkennens — denn wo es sich um willkürliche Fiktion und blosses Spiel mit Gedanken handelt, hat der Gegensatz keine Stelle — und dass wir aus diesem Zwecke den Massstab abnehmen, an dem wir die von uns entworfenen oder von andern aufgestellten Behauptungen messen, die eine dem Zweck entsprechend, die andere ihm widersprechend erklären. Man kann darin wohl auch ein Billigen und Missbilligen im weiteren Sinne finden, sofern je klarer der Zweck gedacht und je lebhafter er angestrebt wird, desto gewisser die Uebereinstimmung eines gegebenen Urteils mit dem Zweck ein angenehmes, die Nichtübereinstimmung ein unangenehmes Gefühl erwecken wird (im engeren und strengeren Sinn freilich würde Billigen und Missbilligen sich nur auf ein Tun erstrecken können, das als willkürlich betrachtet wird; wir missbilligen den Irrtum, wenn er eine Schuld, Folge von Unachtsamkeit u. dergl. ist). Aber dieses Billigen und Missbilligen hat doch zu seiner Voraussetzung, dass zuerst rein objektiv das Verhältnis eines versuchten oder vollzogenen Urteils zur Norm der Wahrheit erkannt worden ist; wir missbilligen das Falsche, weil es falsch ist, aber es ist nicht darum falsch, weil wir es missbilligen; die theoretische Erkenntnis, dass ein Urteil wahr oder falsch ist, kann erst ein Gefühl begründen, ebenso wie die Erkenntnis der Zweckmässigkeit eines Mittels vorangehen muss, ehe wir es wählen.

Von dem logischen Standpunkte, der jedes Urteil an dem Zwecke der Wahrheit misst, erstreckt sich nun aber die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit ebenso auf Bejahungen wie auf Verneinungen; wir erklären ebenso Verneinungen für

wahr oder falsch, und darum schon kann der Gegensatz des Billigens und Missbilligens nicht ohne weiteres mit dem der bejahenden und verneinenden Urteile sich decken, und es lässt sich aus jenem kein Grund für die Koordination von Bejahung und Verneinung ableiten.

Die logische Beurteilung nach dem Zweck findet also in der Tat sowohl positive als verneinende Urteile schon vor; und darum ist von dieser logischen Betrachtung, die vom Zwecke ausgehend die wirklich vorkommenden Bewegungen des Denkens beurteilt, die psychologische Untersuchung zu unterscheiden, welche fragt, was in unserem wirklichen Denken vorgeht, wo im Verlaufe desselben die Verneinung entspringt, und wie denn überhaupt jener allgemeine Zweckgedanke der Wahrheit entstehen kann, der der Billigung oder Missbilligung zugrunde liegt. Und hier ist meine Ansicht kurz die folgende: Ich gehe aus von den einfachsten unmittelbaren Urteilsakten, die in der Anschauung wurzeln, bei denen die Verknüpfung der Vorstellungen und die Gewissheit ihrer Gültigkeit auf eine völlig unreflektierte Weise zugleich gegeben sind, und bei denen auch von einem irgendwie bewussten Zwecke noch nicht die Rede sein kann; Urteilsakten, die wir vollkommen absichtslos mit der Sicherheit eines naturnotwendigen Prozesses vollziehen — das Erkennen der Gegenstände unserer Umgebung, das Urteil, dass dieses hier und jenes dort ist u. s. w. — bei denen unmittelbare Evidenz unsere Schritte begleitet. Würden wir nach psychologischen Gesetzen keine andern Vorstellungsverknüpfungen vollziehen und vollziehen können, so käme uns gar nicht in den Sinn, nach Wahrheit oder Falschheit zu fragen.

Nun greift jedoch unser Denken über das Gegebene hinaus; vermittelt durch Erinnerungen und Assoziationen entstehen Urteile, die zunächst ebenso mit dem Gedanken gebildet werden, dass sie das Wirkliche ausdrücken, z. B. wenn wir das Bekannte am bekannten Orte zu finden erwarten oder von einer Blume voraussetzen, dass sie riecht. Aber nun ist ein Teil des so Vermuteten mit dem unmittelbar Gewissen im Widerstreit: wir werden uns, wenn wir das Erwartete nicht finden, des Unterschieds zwischen dem bloss Vorgestellten und dem Wirklichen bewusst; dasjenige, dessen wir unmittelbar

gewiss sind, ist ein anderes, als das, was wir antizipierend geurteilt haben; und jetzt tritt die Negation ein, welche die Vermutung aufhebt und ihr die Gültigkeit abspricht. Damit tritt ein neues Verhalten ein, sofern die subjektive Kombination von dem Bewusstsein der Gewissheit getrennt wird; es wird die subjektive Kombination mit einer gewissen verglichen und ihr Unterschied von dieser erkannt; daraus entspringt der Begriff der Ungültigkeit. Aber dieses Verhalten ist eben nur möglich unter Voraussetzung nicht bloss der subjektiven Kombination, sondern auch der Neigung, dieselbe für gültig zu halten; die Verneinung ist, wie Fichte sagt, dem Gehalte nach bedingt, nur der Form nach unbedingt, so gewiss der Begriff des Unterschieds (den Schuppe mit vollem Recht in seiner Bedeutung für die Negation hervorhebt) zwar die Vorstellung der unterscheidbaren Objekte voraussetzt, aber mit dieser Vorstellung noch nicht gegeben ist und als allgemeiner Begriff nur durch Reflektion auf einzelne Unterscheidungen entsteht. So hängt in doppelter Weise die Negation von dem positiven Urteile ab: sie setzt als Objekt ein solches voraus, das mit der Erwartung seiner Gültigkeit gedacht wurde, und weist eine versuchte Behauptung ab; und der Grund dieser Abweisung ist ursprünglich wieder etwas Positives — ein gegebenes Objekt, dessen Unterschied von meiner Vorstellung erkannt wird — verum sui index et falsi. Erst indem wir diese Erfahrungen machen, kann auch der bewusste Zweck der Wahrheit entstehen; wir können den Wert der Wahrheit nicht empfinden, wenn wir nicht durch ihren Gegensatz darauf aufmerksam gemacht worden sind; aber wir müssen einerseits die unmittelbare Evidenz der unmittelbaren Urteile, andrerseits den Unterschied der subjektiven Kombinationen von dem unmittelbar Gewissen erfahren haben, ehe wir den Begriff der Wahrheit bilden konnten.

Dieses Verhältnis, wonach die Verneinung nicht gleich ursprünglich ist, wie das positive Urteil, sondern dieses, sowohl nach der Seite der Synthese von Subjekt und Prädikat als nach der Seite der Gewissheit derselben voraussetzt, spiegelt sich in der Sprache deutlich wieder. Wäre die Ansicht richtig, dass Bejahung und Verneinung zwei gleich ursprüngliche Verhaltungsweisen zu einer zunächst problematischen Synthese SP

wären, so wäre doch zu verwundern, was Windelband ausdrücklich anerkennt, dass die Bejahung meist keinen besonderen sprachlichen Ausdruck findet, wohl aber die Verneinung; nur dann erscheint ein ἦ μήν, ein fürwahr u. dgl., wenn einer drohenden Verneinung entgegengetreten werden soll.

Probleme der Naturphilosophie.

---

3. Das Verhältnis von Leib und Seele.

a) Die Theorie des Parallelismus.

(Hermann Ebbinghaus.)

1. **Der psychophysische Parallelismus.** Man denke sich eine Anzahl von Kugelschalen oder ellipsoidischen Schalen im mathematischen Sinne. Als ausgedehnte Gebilde haben diese unterscheidbare Teile; man denke sich aber weiter, dass sie die Teile nicht nur objektiv und indifferent nebeneinander haben, sondern dass sie sie zugleich füreinander haben, dass sie die Fähigkeit besitzen, sich in ihren Teilen irgendwie einander zu manifestieren und vorzukommen. Dann wird offenbar folgendes der Fall sein. Die verschiedenen Partieen irgend einer jener Schalen werden sich, sofern sie für einander da sind, ein wechselseitiges Wissen voneinander haben, als etwas Konkaves vorkommen, als verschiedene Formen von Konkavität. Diese selben Partieen aber, sofern sie daneben auch seitens der umgebenden Gebilde aufgefasst werden, werden zugleich als etwas ganz anderes, nämlich als konvexe Formen erscheinen. Die vorhandene Realität ist für den ganz ausserhalb Stehenden, wie den Menschen, ein und dieselbe. Aber innerhalb der Welt jener Gebilde gibt sie sich durchaus nur als ein zwiefach verschiedenes, und höchstens indirekt könnten solche Wesen dahinter kommen, dass die differenten Eindrücke, die jedes von sich und die die anderen von ihm empfangen, eben in der beschriebenen Weise, als Innenansicht und Aussenansicht, zusammengehören. Geschieht an den Schalen etwas, verziehen sie sich oder verändern sie ihre Grösse, so fällt das in ihr

Wissen wieder als eine doppelte Reihe von Vorgängen. Beide hängen aufs engste zusammen: jede Aenderung der konkaven Formen bedingt unausweichlich auch eine Aenderung der konvexen. Aber das beruht nun nicht darauf, dass die eine Reihe die andere bewirkt, hervorbringt, sich in sie umsetzt oder rückwärts aus ihr durch Umsetzung entsteht. Sondern als realer Vorgang ist das konkave Geschehen vollkommen identisch mit dem konvexen; nur kann sich dieses einzige Geschehen innerhalb der fingierten Vielheit jener Wesen nicht anders als auf zwei Weisen, die stets voneinander getrennt bleiben, manifestieren.

Auf ähnliche Art nun verhält es sich, ich weiss nicht ob mit der ganzen Welt, so doch jedenfalls mit der menschlichen Welt. Die Menschen sind einheitlich zusammengeschlossene, aber aus mannigfachen Gliedern bestehende Realitäten. Wie sie sich einem gänzlich ausser und über ihnen stehenden Wesen darstellen mögen, können wir nicht sagen. Aber sie stellen sich in zwiefacher Weise füreinander dar. Erstens erscheinen sich, manifestieren sich die Glieder und Teilrealitäten jedes Einzelverbandes irgendwie wechselseitig füreinander. Was in dieser Weise erlebt wird, sind Gedanken, Gefühle, Wünsche u. s. w., wir nennen es die Seele des Menschen. Ausserdem aber hat jede Einzelrealität Beziehungen zu den anderen, ausser ihr noch vorhandenen, sie gibt sich ihnen kund, wird von ihnen beeinflusst u. dergl. Wie das an sich eigentlich zugeht, d. h. wie ein ausserhalb stehender Beobachter diese Beziehungen sieht, wissen wir wiederum nicht. In unserer menschlichen Auffassung nennen wir sie: gesehen werden, getastet werden, mikroskopisch oder chemisch untersucht werden u. a. Widerfährt nun aber einem Menschen so etwas seitens der übrigen, so zeigt sich das, was einerseits, in seinem Füreinandersein, ein Komplex von Gedanken, Empfindungen, Gefühlen war, in einer völlig anderen Weise, nämlich als Ganglienzellen und Nervenfasern, angeordnet zu dem kunstvollen Bau des Gehirns oder des Nervensystems überhaupt. Seele und Nervensystem sind nichts real Getrenntes und einander Gegenüberstehendes, sondern sie sind ein und derselbe reale Verband, nur dieser in verschiedenen und auseinanderfallenden Manifestationsweisen. Seele ist dieser reichhaltige

Verband, so wie er sich gibt und sich darstellt für seine eigenen Glieder, für die ihm angehörigen Teilrealitäten; Gehirn ist derselbe Verband, so wie er sich anderen analog gebauten Verbänden darstellt, wenn er von diesen — menschlich ausgedrückt — gesehen und getastet wird.

Gesetzt, ich tue etwas auf äussere Eindrücke hin: draussen fällt ein Schuss und ich trete ans Fenster, um zu sehen, was vorgeht; ich erhalte einen Brief und erteile Anordnungen, um in einigen Stunden abzureisen. Nach gewöhnlicher Vorstellungsweise vollzieht sich dies durch zwei vollständige Umwandlungen zwischen Geistigem und Materiellem: die durch die äusseren Reize in den Gesichts- und Gehörorganen und dann zum Gehirn fortgeleiteten nervösen Prozesse verursachen dort ihre Einwirkung auf die Seele Gesichts- und Gehörwahrnehmungen, Gedanken, Ueberlegungen u. s. w. und dann werden diese bei den Eingriffen der Seele in das materielle Getriebe wieder zurückverwandelt in nervöse Vorgänge, in die Innervationen der von uns ausgeführten Bewegungen. Das wahre Verhältnis ist ganz anders aufzufassen. Soweit die Dinge gesehen und getastet werden (oder als gesehene und getastete gedacht werden), soweit bilden sie eine lückenlose Reihe materieller Umsetzungen durch das Nervensystem hindurch, von den ersten Erschütterungen infolge der äusseren Reize an bis zu den Innervationen, die der Muskeltätigkeit vorhergehen. Für die äussere Anschauung haben wir hier eine geschlossene Abfolge von mechanichen, thermischen, chemischen und anderen Prozessen, bei denen das Endglied von dem Anfangsglied zwar unter besonderen Verwickelungen, aber doch durchaus nach denselben Gesetzen hervorgebracht wird, wie sie auch ausserhalb des Organismus massgebend sind. Diese selben Dinge aber haben, unabhängig von dem Gesehen- und Getastetwerden, soweit sie sich füreinander etwas sind, noch ein anderes Leben. Unbeschadet ihres materiellen und nervösen Charakters sind sie gleichzeitig eine Reihe ganz andersartiger Umsetzungen: von Gehörswahrnehmungen in Gedanken, Gefühle, Vermutungen, von diesen in Entschlüsse und Willensäusserungen und endlich in erneute Wahrnehmungen. Die Glieder der einen Reihe rufen die der anderen nicht hervor, noch greifen sie irgendwie in sie ein; beide Reihen bleiben vielmehr ihrem inneren Zu-

sammenhange nach, in der Kausalverkettung ihrer Glieder, einander völlig fremd. Gleichwohl gehören sie zugleich Glied für Glied aufs engste zusammen, denn dem realen Geschehen nach sind beide durchaus identisch miteinander; und ihre freilich auch vorhandene Zweiheit beruht lediglich auf dem Reichtum des sonstigen Daseins in der Welt. Hierdurch stellt sich eben das, was in einem gewissen Zusammenhange und für die Glieder eines gewissen Seelenverbandes Schallempfindung und Gedanke ist, gleichzeitig in ganz anderen Zusammenhängen und seelischen Verbänden dar als eine Verkettung und Ausbreitung nervöser Prozesse. Das ist ja das Charakteristische der geistigen und nervösen Phänomene, dass diejenigen von ihnen, die unzweifelhaft zusammengehören, nicht auch unmittelbar zusammen konstatiert werden können, sondern immer nur in getrennten Bewusstseinseinheiten direkt angetroffen und erlebt werden.

Die eine jener beiden Manifestationsweisen des Realen für unwahrer und minderwertiger zu erklären als die andere, wie Materialismus und Spiritualismus wollen, dazu haben wir nicht das mindeste Recht. Sie sind beide gleich echt und wahrhaft und beide gleich wichtig und charakteristisch für die Konstitution der Welt. Dass das, was dem Sehenden und Tastenden sich darstellt als Nervensystem und Nervenprozess, zugleich noch lebt als ein jener Anschauung unzugängliches System von Gedanken, Idealen, Strebungen, das ist nicht eine unbedeutende Nebensache, sondern in gewisser Beziehung gerade die Hauptsache, nicht ein überflüssiges und irriges Vorurteil mangelhafter Aufklärung, sondern eine Anerkennung des tatsächlichen Bestandes der gegebenen Welt. Aber wiederum, dass jene Gedanken und Gefühlssysteme für ihr wechselseitiges Anschauen und Wissen voneinander sich durchaus darstellen als räumliche Gebilde, und dass alle Eigentümlichkeiten und Schicksale dieser räumlichen Gebilde den Seelen selbst irgendwie zukommen, nicht etwas sind, was sie im Grunde gar nichts angeht, sondern ihnen vielmehr aufs engste anhaftet, auch das ist keine Täuschung oder unvollkommene Vorstellung von der Sache, sondern für menschliches Wissen der Ausdruck des wahrhaften und eigentlichen Verhaltens der Dinge. Die beiden Weisen des Daseins gehören ganz und gar zusammen, und derselbe Grad von Bedeutung und Realität, der der einen von ihnen zukommt, muss

auch der anderen zuerkannt werden. Daher muss auch jede Betrachtung dieser Dinge, um sachgemäss und vollständig zu sein, beide Seiten gleichmässig umfassen oder doch zu umfassen suchen. Von welcher Seite man dabei ausgeht, ist für die letzten Ergebnisse gleichgültig. Zunächst freilich besteht hier ein Unterschied. Man kann seinen Ausgang nehmen von Kategorien des geistigen Lebens, wie Vorstellung, Wahrheit, Religion, Sittlichkeit u. s. w. und zu ermitteln suchen, wie sich diese wohl den Draussenstehenden in materiellen Bildungen und Verwickelungen darstellen, in welcher Weise also das geistig Sinnvolle und Bedeutende in materieller Gestalt zur Erscheinung kommt. Oder man kann einsetzen mit den Strukturen und Prozessen des Nervensystems und zusehen, wie diese in ganz andersartigen, aber doch irgendwie entsprechenden Gestaltungen des geistigen Daseins sich widerspiegeln. Dort sucht man materielle Dinge und Prozesse geistig zu interpretieren, ihren Gedanken- oder Gefühlsgehalt nachbildend zu erfassen, hier ist man bestrebt, den Geist gleichsam mechanisch zu konstruieren. Die so gezeichneten Bilder werden sehr verschieden ausfallen; so verschieden etwa wie die Philosophien Platos und Hegels einerseits und die des Demokrit oder des Systéme de la nature andererseits. Aber diese Verschiedenheit hat ihren Grund nicht in dem Wesen der Sache, sondern in unserer zeitweiligen und unvollkommenen Kenntnis von der Sache, darin, dass wir mit jeder Betrachtung zwar ansetzen, aber sie dann nur eine kleine Strecke weit und nicht zu Ende verfolgen können. Für ein vollendetes Wissen, oder auch schon für ein vollendeteres als das unsere ist, muss der Unterschied verschwinden. Nervensystem ist durchweg gleichsam die Expansion des Geistes, seine Art, sich äusserlich und für anderes darzustellen; Geist durchweg gleichsam die Innerlichkeit, das Füreinandersein des Nervösen. Die höchsten und bedeutendsten Bildungen der einen Manifestationsweise haben ihre bestimmten Aequivalente innerhalb der anderen, und die einfachsten Formen, die mechanischsten Prozesse dieser anderen Seite sind von bestimmter Bedeutung für jene erste. An dieser sachlichen Bestimmtheit wird natürlich dadurch nichts geändert, dass man ihre Betrachtung von der einen oder der anderen Seite aus in Angriff nimmt oder dass man sie auf eine abgesonderte Gruppe bevorzugter Ge-

staltungen beschränkt, statt die Notwendigkeit ihrer allseitigen Durchführung, wenigstens der Idee nach, vor Augen zu haben. Zur Vollendung gebracht könnten Plotin und die moderne sogenannte materialistische Physiologie in psychologischer Hinsicht nicht anders als dasselbe sagen, nur in anderer Reihenfolge.

2. Die Vorteile der Parallelismuslehre. Mit dieser Auffassung der Dinge verschwinden alle Schwierigkeiten, die sich sonst der Einfügung des Geistigen in einen umfassenderen Zusammenhang der Betrachtung entgegenstellen. Die Naturforschung fordert auf Grund aller ihrer bisherigen Erfahrungen Geschlossenheit des materiellen Geschehens in der Welt als eins ihrer obersten Prinzipien, Vermeidung einer Berufung auf Geister zur Erklärung der sichtbaren und greifbaren Vorgänge. Nun eben diese Forderung ist massgebend gewesen für die Ausbildung der parallelistischen Ansicht; diese ist nichts anderes als die Konsequenz jenes Prinzipes für die geistige Welt. Die Naturforschung glaubt ferner behaupten zu können, das das Erhaltenbleiben der Energie, das sie bei physikalisch-chemischen Prozessen mit grosser Genauigkeit nachweisen kann, auch innerhalb des menschlichen Organismus, einschliesslich seines Nervensystems, Geltung habe. Wir können sagen: gut, sei es so. Natürlich muss diese wichtige Eigentümlichkeit der Dinge, soweit sie sich als nervöse Gebilde und Vorgänge darstellen, in dem geistigen Leben, das diese selben Dinge führen, auch eine Rolle spielen, sie muss darin irgendwie eine Repräsentation haben. Welcher Art diese ist, können wir nicht angeben, aber wir haben doch auch nicht den Schatten eines Anhalts dafür, dass hier ein Widerspruch bestände zwischen den beiderseits möglichen Erfahrungen. Vielleicht endlich hat die Naturforschung ein Interesse daran, sich vorzustellen, dass alles materielle Sein und Geschehen im Grunde nichts sei als Lagerung und Bewegung kleinster Teilchen, dass also, wenn wir nur genau genug hinsehen oder tasten könnten, alle sogenannten thermischen, elektrischen, chemischen Prozesse sich zeigen würden als rein mechanische Vorgänge. Wir können wiederum nur sagen: gut, warum nicht? Denken wir uns also, das Gehirn, das sich der sogenannten äusseren Betrachtung zunächst darstellt als ein warmes und weiches Organ und als Sitz elektrischer, chemischer und anderer Prozesse, würde sich der vervollkommneten und verfeinerten Betrachtung enthüllen lediglich als ein höchst kompliziertes System verschieden gelagerter und verschieden beweglicher kleinster Teilchen. Kann das Geistige eine andersartige Betätigungsweise des Nervensystems sein, so wie es sich der ersten und unvollkommenen Betrachtung darbietet, so kann es das auch ohne irgend grössere Schwierigkeiten, wenn wir uns in vollkommener und vertiefter Betrachtung dieses Nervensystems als ein durchaus mechanisch konstruierbares vorstellen. Ob die Gründe für eine solche mechanische Konstruktion der Aussendinge zwingend sind oder nicht, das ist eine interne Angelegenheit der Naturforschung; unsere Auffassung von der Stellung des Geistigen zu ihnen verträgt sich mit jeder Entscheidung dieser Frage in gleicher Weise.

Vielleicht wird man sagen, dass auf diese Art freilich gewisse Schwierigkeiten vermieden werden, dass es aber nur auf Kosten anderer neu entstehender Schwierigkeiten geschehe und dass tatsächlich das Problem also nur an eine andere Stelle geschoben werde. Denn wie sollte man sich eigentlich denken, dass so verschiedene Arten des Daseins, wie Geistiges und Nervöses, im Grunde dasselbe Reale und dieses nur in verschiedenen Erscheinungsweisen seien? Dass hier eine Schwierigkeit vorliegt, soll keinen Augenblick geleugnet werden. Allein zu ihrer richtigen Würdigung ist zweierlei zu bedenken. Zunächst besteht eine ganz gleichartige Schwierigkeit auch für die Theorie der Wechselwirkung. Materielle Vorgänge, die an zahlreiche räumlich getrennte und bisweilen recht weit voneinander getrennte nervöse Elemente gebunden sind, sollen durchaus unräumliche und einheitliche Gebilde, wie Gedanken, Erinnerungen u. a. erzeugen und hervorbringen. Das ist schwerlich begreifbarer, als dass jene materiellen Prozesse eine andere Ansicht, eine andere Weise sich darzustellen des unräumlichen Geistigen seien. Gleichwohl wird die allgemeine Möglichkeit jenes Hervorgehens des Disparaten auseinander nicht bestritten, und so wird auch die allgemeine Möglichkeit des von der parallelistischen Theorie geforderten Verhältnisses zugelassen sein. Wir haben eben die Welt nicht gemacht, sodass wir von daher ein Urteil hätten, welche Beziehungen der Dinge zueinander überhaupt wirklich sein könnten, welche nicht. Sondern wir haben das in der Welt als wirklich Gegebene lediglich anzuerkennen und

da, wo etwas nicht direkt gegeben ist, zu untersuchen, welche Vorstellung darüber mit sonstigen Erfahrungen über das Gegebene am besten zusammenstimmt. Und nun liegt die Sache doch so, dass von den beiden allgemeinen Möglichkeiten, die von der Theorie der Wechselwirkung und der des Parallelismus vorausgesetzt werden und die für unser Verständnis beide als gleich schwierig oder gleich leicht gelten können, die dem Parallelismus zugehörige durch vorwiegend andere Erfahrungen als der Wirklichkeit entsprechend gefordert wird, während der anderen eben diese Erfahrungen entgegenstehen.

Zweitens aber ist nun die Verschiedenheit zwischen Geistigem und Materiellem, wenn auch sicherlich gross genug, doch keineswegs eine so fundamentale und absolute, wie von der gewöhnlichen Meinung vorausgesetzt wird. Die Dinge der sogenannten Aussenwelt bestehen lediglich in gewissen Kombinationen und Beziehungen derselben Elemente (Empfindungen, Anschauungen), die in anderen Beziehungen den Inhalt der Seele ausmachen helfen. Materielle Dinge und Seelen sind also zum Teil sozusagen aus denselben Grundstoffen gewebt. Unsre Ansicht von den Beziehungen des Geistigen zu dem Materiellen behauptet nun, dass allemal, wenn in einer Seele sich Gedanken, Wünsche u. dgl. ereignen und wenn gleichzeitig stattfindet, was wir in den inadäquaten Anschauungen und Ausdrücken unsrer Seelen Gesehen- oder Getastetwerden nennen, dass dann jene Gedanken und Wünsche nicht einfach nur existieren, sondern zu gleicher Zeit als bestimmte materielle und speziell nervöse Vorgänge angeschaut werden oder angeschaut werden können. Diese Anschauungen existieren aber nicht für sich, als etwas absolut Objektives, sondern sie sind Erscheinung, d. h. sie bestehen wieder innerhalb solcher Realitäten, die sich selbst als Seelen vorkommen, innerhalb der die erste Seele betrachtenden nämlich. Sie sind also zwar völlig getrennt von den Gedanken und Wünschen, die da so angeschaut werden, sie existieren innerhalb ganz anderer Bewusstseinseinheiten, aber sie sind als seelische Inhalte doch etwas ihnen durchaus Wesensverwandtes.

Man denke sich, dass es durch einen geeigneten Apparat und nach entsprechender Vervollkommnung unsrer Kenntnisse möglich wäre, während einer geistigen Betätigung sein eigenes

Gehirn anzuschauen und dabei eben die nervösen Vorgänge näher zu betrachten, die jenem geistigen Tun zugeordnet sind. Dann wäre jene Teilung der beiden Erscheinungsweisen an verschiedene Bewusstseinseinheiten aufgehoben und beide wären in demselben Bewusstsein vereinigt. Von einer absoluten Disparität der beiden kann also keine Rede sein. Gewiss können wir nicht sagen, wie es nun eigentlich gemacht wird, und einheitliche Bewusstseinsinhalte wie Gedanken und Wünsche sich gleichzeitig zufolge einer bestimmten Vermittlung, als räumlich auseinander gezogene und mehrheitliche Inhalte darzustellen; allein dass ein solcher Zusammenhang der Dinge möglich sei, wenn der Zwang der Erfahrungen nun einmal auf ihn hinweist, haben wir keinen ausreichenden Grund, zu bezweifeln. Wir können sogar Analogien anführen, die uns bis zu gewissem Grade das Verständnis für solche Verhältnisse erleichtern: ein teleskopisch betrachteter Fixstern erscheint bei richtiger Einstellung des Rohres als ein ausdehnungsloser Punkt, bei unrichtiger Einstellung als eine kleine Scheibe; eine Kerzenflamme mit blossen Augen gesehen, ist einmal vorhanden, durch ein facettiertes Glas gesehen in zahlreichen Spiegelungen.

3. **Einwände.** Von den gegen die parallelistische Theorie erhobenen Einwänden haben zwei (besonders von Busse geltendgemachte) eine gewisse Berühmtheit erlangt. Einer, das Austerlitzargument, soll, ohne als eigentlicher Gegenbeweis zu gelten, das Groteske und Paradoxe des Parallelismus deutlich zum Bewusstsein bringen. Napoleon I reitet und gewinnt die Schlacht bei Austerlitz. Für die parallelistische Betrachtung ein in sich geschlossener, durch ausschliesslich physische Glieder vermittelter Zusammenhang. Auf der Netzhaut Napoleons werden wechselnde Bilder entworfen von Bewegungen blauuniformierter und weissuniformierter Truppen; seine Ohren werden von Lufterschütterungen getroffen, herrührend von den Berichten seiner Adjutanten. Daraus entstehen in seinem Gehirn allerlei verwickelte nervöse Prozesse, die sich weiter in Bewegungen von Zunge und Kehlkopf umsetzen, neue Lufterschütterungen zur Folge haben und im Anschluss daran Bewegungen in anderen Leibern hervorrufen; zunächst in denen der näheren Umgebung; Schenkel- und Zügeldrücke, Galopp und Befehle, dann weiter in den entfernteren Massen: Kommandorufe, Schiessen, Vorrücken, Hauen, Stechen,

Flucht und Verfolgung. Daneben würde freilich ein das Innere der Dinge erschauender Beobachter auch allerhand psychische Vorgänge gewahr werden, Gemütserregungen, Ueberlegungen, Willensakte, aber diese haben nicht den geringsten Einfluss auf den Ablauf der physischen Prozesse. Sie sind lediglich etwas sie Begleitendes und wir könnten sie auch hinweg denken, ohne den physischen Verlauf im geringsten zu ändern. Nicht Napoleons Genie gewinnt also die Schlacht, sondern die mechanische Verkettung der physischen Prozesse, in welcher auch die paar Molekülumlagerungen in den Gehirnzellen Napoleons enthalten sind, führen den Ausgang notwendig herbei. So ungefähr ist in der Tat der Verlauf der Sache nach parallelistischer Auffassung von aussen ein rein mechanisches, automatenhaftes Getriebe, nur jene Hinwegdenkbarkeit der geistigen Vorgänge darf man nicht missverstehen. Sie greifen nicht ein in den physischen Ablauf, gewiss nicht. Aber sie könnten deshalb nicht etwa ebenso gut fehlen oder anders sein, ohne gleichzeitige Aenderungen des Physischen. Napoleons Geist könnte nicht etwa schlafen oder Schach spielen, während sein Gehirn unbekümmert darum die Schlacht von Austerlitz schlüge. Sondern das materielle Geschehen ist nur die Art, wie sich jenes unmittelbar erlebte Geistige der sinnlichen Betrachtung darstellt. Eine bestimmte Gestaltung der sichtbaren materiellen Vorgänge fordert also durchaus auch eine bestimmte Gestaltung der unsichtbaren geistigen, und insofern ist demnach auch die Genialität Napoleons zum Gewinn der Schlacht ganz unentbehrlich. Ohne sie wäre zugleich ihre materielle Erscheinung, diese bestimmte Verkettung der Gehirnprozesse Napoleons, nicht vorhanden; sein Mund würde andere Befehle ausstossen und damit auch der weitere Verlauf ein anderer werden. Was aber nun bei einer solchen mechanistischen Auffassung des äusseren Geschehens grotesk und paradox sein soll, vermag ich nicht einzusehen. Können wir a pirori dekretieren: die und die sinnvollen Ergebnisse des Weltbetriebes, wie die Bildung von Planetensystemen, das Leben der Pflanzen, der Stoffwechsel in den tierischen Organismen, ihre Fortpflanzung, Reaktion gegen Krankheiten u. a., können freilich alle durch rein physische Verursachungen zu stande kommend gedacht werden, die und die anderen Ergebnisse aber, wie die Hervorbringung zweckmässiger Bewegungen und Handlungen oder das Aussprechen sinnvoller Worte, nicht mehr? Ich finde in unsren derzeitigen Kenntnissen keine Berechtigung oder auch nur eine Möglichkeit, hier irgendwo eine Scheidung vorzunehmen und die mechanische Leistungsfähigkeit der Organismen auf irgendwelche der an ihnen hervortretenden Aeusserungen einzuschränken. Aber freilich muss man, um die Sache, in der Idee wenigstens, begreiflich zu finden, nicht an ein „paar Molekülumlagerungen in den Gehirnzellen“ denken, sondern an erstaunliche Verwicklung des Geschehens in einem über alles Vorstellen hinaus reichhaltigen und verwickelten Gehirnorgan.

Der andere Einwand, das Telegrammargument, soll nach Busse noch die Unmöglichkeit des psychophysischen Parallelismus für jeden unbefangen Urteilenden völlig einleuchtend machen: „Ein Kaufmann erhält ein Telegramm: Fritz angekommen, das ihm die glückliche Ankunft seines in Geschäften über See gewesenen einzigen Sohnes ... im Landungshafen meldet. Er lächelt, erhebt sich, teilt seiner Frau den Inhalt der Depesche mit, geht ins Kontor zurück ... und zündet sich behaglich eine Zigarre an. Derselbe Kaufmann erhält einige Zeit später ein neues Telegramm: Fritz umgekommen, der Sohn ist auf der Eisenbahnfahrt vom Hafenort bis zum elterlichen Wohnsitz verunglückt. Er liest das Telegramm, springt, am ganzen Körper zitternd, auf, ein Schrei entringt sich seinen Lippen, er sinkt, die Arme ausstreckend, ohnmächtig zu Boden.“ Dass kleine Ursachen unter Umständen sehr grosse Wirkungen hervorbringen, wird bereitwillig zugegeben, hier handelt es sich darum, zu erklären, warum zwei so minimal verschiedene, fast identische Reize, die auf denselben Organismus einwirken, in ihm so ungeheuer verschiedene Wirkungen auslösen, während doch sonst überall in der Natur ähnliche Ursachen unter gleichen Bedingungen auch ähnliche Wirkungen zu haben pflegen. Für den Organismus und eine in seinem Sinn versuchte rein mechanische Erklärung des Vorganges soll diese Geringfügigkeit des Unterschiedes der beiden Reize ein unüberwindliches Hindernis bilden. Mir scheint nichts merkwürdiger als die Ueberschätzung dieses Hindernisses. Schon bei ganz einfachen mechanischen Einrichtungen können Fälle vorkommen, in denen es sich sehr ähnlich verhält, wie in dem Telegramm

z. B. Für ein exakt gearbeitetes Geldschloss stehen zwei Schlüssel zur Verfügung. Der eine passt genau, er öffnet das Schloss, die schweren Eisenmassen der Tür weichen einem leichten Zuge, und an die Herausnahme der in dem Schrank enthaltenen Papiere und Gelder knüpfen sich weitreichende Folgen. An dem anderen Schlüssel ist irgend eine Hervorragung $^1/_4$ mm zu lang oder eine Vertiefung um ebenso viel zu kurz geraten; der Unterschied gegen den ersten Schlüssel kann so gering sein, dass er bei gewöhnlicher Betrachtung gar nicht bemerkt wird. Gleichwohl passt der Schlüssel nicht. Wird er in das Schloss gesteckt, so dreht er sich nicht und alle weiteren Folgen unterbleiben. Ausserdem aber — und das ist der eigentlich entscheidende Gegengrund — ist doch der Unterschied der Reize in den angeführten Stellen nur für eine sehr oberflächliche Betrachtung so gering, dass die Verschiedenheit der Wirkungen besonders auffallen könnte. Nur für einen Menschen ganz ohne Erfahrungen, etwa für ein Kind in dem ersten Lebensjahre, unterscheiden sich „ankommen“ und „umkommen“ durch weiter nichts, als durch ein paar Striche in der ersten Silbe. Für jeden entwickelten Menschen dagegen ist das eine Wort in seinem vieltausendfachen Vorkommen fast immer begleitet gewesen von solchen Worten, wie Erfolg, Befriedigung, Freude, das andere von solchen Leid, Tod, Trauer und vielen ähnlichen, denen beiderseits — ganz entsprechend den geistigen Verschiedenheiten ihres Sinnes — zweifellos auch sehr verschiedene nervöse Erscheinungen zugehören. Nun kommen freilich alle diese Worte auf der Depesche nicht vor, aber sie sind für ihren Leser doch nicht einfach nicht vorhanden. Nach einer bekannten psychologischen Gesetzmässigkeit werden irgendwelche Nachwirkungen von ihnen, d. h. von den ihnen entsprechenden Nervenprozessen, durch die gegebenen Worte assoziativ geweckt. Diese selbst spielen nur die Rolle untergeordneter Stichwörter, auf deren Aehnlichkeit und Verschiedenheit es kaum ankommt; das eigentlich Wirkende in dem Gehirn des Kaufmanns ist jedesmal eine kleine Welt ganz verschiedener nervöser Erregungen auf Grund tausendfältiger früherer Erfahrungen. Und dass diese sich nun auch in höchst verschiedenen Bewegungen nach aussen entladen, hat im voraus nichts Wunderbares.

Noch ein Wort über den Namen Parallelismus. Er ist getadelt worden, und gewiss ist er nicht in jeder Hinsicht glücklich. Man denke an unsre Kugelschale. Sie haben eine Seite und eine Aussenseite, aber wird man wohl sagen, dass die beiden einander parallel seien? Vermutlich nicht, da die Schale ja im mathematischen Sinne und also ohne Dicke gemacht werden sollte. Die objektive Realität ist nur eine, und nur dadurch, dass sie den Raum in zwei Teile teilt und auf diese Weise zwei verschiedene Arten von Beziehungen möglich macht, kommt eine Zweiheit in die Schale. Aehnlich bei Seele und Leib. Von dieser Identität des vorhandenen Realen aber, die doch wesentlich dazu gehört, ist der Name Parallelismus geeignet, die Aufmerksamkeit abzulenken. Andererseits die Doppelheit der Beziehungen und namentlich die enge Zusammengehörigkeit der beiden Manifestationsweisen, derzufolge jede konkrete Gestaltung der anderen Reihe entspricht, ist doch in der Tat auch etwas Wirkliches. Und indem die Bezeichnung Parallelismus eben dies hervorhebt, trifft sie doch auch wieder das Richtige.

---

b) Die Theorie der Wechselwirkung.

(Karl Stumpf.)

1. Der Dualismus der Parallelismuslehren. Der Begründer der Psychophysik, der verehrungswürdige Fechner, hat alle Kraft seines Scharfsinns, seines tiefen Gemüts und seiner glänzenden Schriftstellergabe darangesetzt, einer monistischen Auffassung zum Siege zu verhelfen, wonach geistige und körperliche Vorgänge nur zwei Seiten eines und desselben Vorgangs, Leib und Seele nur die äussere und innere Erscheinungsweise eines und desselben Wesens sind.

Leider hat aber, wie alles in der Welt, auch diese Zweiseitentheorie ihre zwei Seiten: sie ist grossartig, poetisch, verlockend — aber dunkel. Die heterogene Natur des Physischen und des Psychischen kann man nicht schärfer betonen als es hier geschieht: die physische Seite ist ausgedehnt oder wenig-

stens den Gesetzen der Geometrie und der mathematischen Physik unterworfen, die geistige Seite ist unausgedehnt, nicht nach Länge, Breite und Tiefe zu messen, nicht nach Masse und Geschwindigkeit zu berechnen. Was es dabei noch heissen soll, dass das eine nur die Kehrseite oder Innenseite des anderen darstelle, hat noch niemand anders als durch Gleichnisse zu erläutern gewusst, wie Spiegelung, konkave und konvexe Krümmung einer Fläche u. dgl., Gleichnisse, die insgesamt eigentlich auf einer dualistischen Auffassung ruhen (kann doch z. B. selbst von konkav und konvex nur mit Beziehung auf zwei real verschiedene Teile des Raumes gesprochen werden, von denen aus die Fläche betrachtet wird). Auch die einheitliche Substanz, die sich in den beiden Attributen des Physischen und Psychischen „ausdrücken" soll, ist nichts weiter als ein Wort, das nur das Bedürfnis ausdrückt, dem Dualismus zu entgehen, ohne aber die Kluft für unser Verständnis wirklich zu überbrücken.

Man pflegt darum gegenwärtig von solchen Wendungen und Gleichnissen abzusehen und das Geheimnis dieses Zusammenhangs als ein unauflösliches zu betrachten oder (was für ungefähr gleichbedeutend gilt) es der Metaphysik zu überweisen, in der Psychologie dagegen nur darin Fechners Lehre festzuhalten, dass die Vorgänge auf beiden Gebieten sich durchgängig parallel gehen, ohne jemals aufeinander zu wirken oder zu gemeinsamer Wirkung sich zu verbinden.

Die Wechselwirkung, so hören wir, sei durch die heterogene Natur der Prozesse ausgeschlossen. Ueberdies zeigten die zweckmässigen automatischen Bewegungen, dass der Organismus aus rein physischen Kräften völlig dieselben Leistungen vollbringe, wie sie den Seelentätigkeiten zugeschrieben wurden. Endlich setze das Gesetz der Erhaltung der Energie voraus, dass Bewegung immer nur Bewegung erzeuge und von Bewegung erzeugt werde.

Hienach verläuft nun also jede der beiden Welten genau so, wie wenn die andere nicht existierte. Speziell die psychische Welt ist vollkommen einflusslos, irrelevant für den Ablauf und die Entwicklung der physischen. Die Organismen leben und handeln, die Menschen gründen Staaten, schreiben Gedichte, halten Kongresse (auch solche, worin die dem Worte Psychologie entsprechenden Luftbewegungen und Gehirnprozesse eine

Rolle spielen), getrieben durch rein physische Kräfte, genau so als ob gar kein Denken, Fühlen und Wollen existierte. Dass dies die strenge Konsequenz ist, unterliegt keinem Zweifel; sind wir doch angewiesen worden, den Fall der ohne Bewusstsein automatisch erfolgenden Bewegungen verallgemeinert zu denken. Wir begegnen denn auch analogen Ausführungen auf Schritt und Tritt. Wer die Konsequenz nicht einräumt, steht bereits auf einem vermittelnden Standpunkt, wie wir einen solchen nachher zu kennzeichnen suchen.

Des näheren haben sich zwei Formen der Parallelitätslehre ausgebildet. Nach der einen hängt nur das Physische kausal unter sich zusammen, während die psychische Reihe in sich selbst keine Kausalität besitzt, so wenig wie die Schatten- oder Spiegelbilder aufeinander wirken. Und da nur das Wirkende den Namen des Wirklichen verdient, so ist nach dieser Auffassung, mit den Worten eines ihrer Vertreter zu sprechen, „das Bewusstsein an sich eigentlich überhaupt gar nichts". Nach der anderen Anschauung bildet auch das Psychische eine ununterbrochen kausal zusammenhängende Entwicklungsreihe; wobei also auch die Sinnesempfindungen aus vorherigen psychischen Zuständen entstehen und die auf äussere Handlungen bezüglichen Willensakte statt der äusseren vielmehr innere Wirkungen haben müssen, überhaupt die Kette des psychischen Lebens von jedem Punkt aus rückwärts und vorwärts lückenlos ins Unendliche verlängert gedacht werden muss.

Ich will nicht auf die Schwierigkeiten eingehen, worein jede dieser beiden Formen besonders verwickelt. Nicht auf das wunderliche Unternehmen der Schattentheorie, Kausalität gerade demjenigen Gebiet abzustreiten, aus dessen Erscheinungen allein wir den Begriff der Kausalität schöpfen, und sie ausschliesslich demjenigen Gebiet zuzuerkennen, in welchem Kausalität niemals wahrgenommen, überall nur angenommen werden kann. Nicht auf die grosse Selbsttäuschung der Panpsychisten, als ob das Rätsel des Zusammenhangs von Physischem mit Psychischem durch Ausdehnung auf die ganze Welt geringer würde, und als ob die Worte Empfindung und Wille, angewandt auf das angebliche gänzlich unbewusste Seelenleben der unorganischen Materie, noch irgend einen Sinn besässen.

Aber ich kann in der Parallelitätslehre überhaupt statt des

gepriesenen Monismus nur einen Dualismus finden, wie er krasser noch niemals aufgetreten ist. Die Ungleichartigkeit der Gebiete ist beibehalten, die Wechselwirkung geleugnet, von der einheitlichen Substanz, die ohnedies nur ein Scheinbehelf war, ist nicht mehr die Rede, und so erscheint auch das Parallellaufen der zwei Welten unfasslicher als selbst nach der verrufenen Lehre der Geulincx und Malebranche. Wenngleich man nun mit einem Schlagwort wie „Dualismus" niemals eine Theorie erschlagen kann, so darf man es doch denjenigen zurückgeben, die es in verkehrter und ungerechter Weise als Waffe gebrauchen. Eben dies letztere aber scheint mir von seiten so vieler zu geschehen, die sich mit Emphase „Monisten" nennen.

2. Die Argumente der Parallelitätstheorie. Zur Sache selbst müssen wir uns die Frage vorlegen, ob nicht die Konsequenz der Naturforschung, insbesondere der Entwicklungslehre, selbst wenn wir die Philosophie beiseite lassen, dahin drängt, die Welt in allen ihren Teilen als ein kausal zusammenhängendes Ganzes aufzufassen, worin jedes Wirkliche seine Arbeit leistet, keines von der allgemeinen Wechselwirkung ausgeschlossen ist; und — wenn dies jeder bejahen wird — die andere Frage, ob die Gründe, nach denen die gesamte Welt des Psychischen von der Wirklichkeit in diesem Sinne oder von der allgemeinen Wechselwirkung ausgeschlossen sein soll, so zwingend sind, wie sie vielen erscheinen.

Die Ungleichartigkeit wird nach den Untersuchungen Humes kein Einsichtiger mehr als ernsthaftes Argument gelten lassen. Ursache und Wirkung brauchen nicht gleichartig zu sein. Nur die Erfahrung kann lehren, was als Ursache und Wirkung zueinander gehört. Am wenigsten sollte derjenige die Wechselwirkung des Heterogenen beanstanden, der seine substanzielle Einheit lehrt: denn die substanzielle Verbindung der beiden Welten soll doch eine noch innigere sein als die bloss kausale.

Die automatischen Bewegungen beweisen nur, was wir auch sonst wissen, dass der nämliche Effekt aus verschiedenen Kombinationen von Bedingungen hervorgehen kann. Die Bedingungen müssen doch auch in Konsequenz der Parallelitätslehre verschiedene sein für die mit und die ohne Bewusstsein

vollzogenen Bewegungen. Die zentralen Vorgänge müssen hienach irgend eine Verschiedenheit besitzen, die dem Mangel und dem Vorhandensein des Bewusstseins entspricht. Nun steht es uns aber auch frei, den Unterschied der Fälle darin zu finden, dass das Bewusstsein in einem Fall eben selbst mit zu den Bedingungen gehört, im anderen Fall aber nicht. Die automatischen Bewegungen bringen also nicht im geringsten eine Entscheidung zwischen beiden Auffassungsweisen.

Was endlich die Erhaltung der Energie betrifft, so scheinen mir vorläufig zwei Wege gangbar, um dem Postulat einer allgemeinen Wechselwirkung gerecht zu werden.

Zunächst lehrt schon der Unterschied der potentiellen von der kinetischen Energie, dass Bewegung nicht notwenig in Form von Bewegung erhalten bleibt. Aber auch abgesehen davon ist die Gültigkeit des Gesetzes unabhängig von der anschaulichen Vorstellung, dass alle Naturprozesse in Bewegungen bestehen. Ohne jede hypothetische Zutat ausgesprochen ist es vielmehr ein Gesetz der Transformation: wenn kinetische Energie (lebendige Kraft sichtbarer Bewegung) in andere Kraftformen umgewandelt und diese schliesslich in kinetische Energie zurückverwandelt werden, so kommt der nämliche Betrag zum Vorschein, der ausgegeben wurde. Worin diese anderen Energieformen bestehen, darüber sagt das Gesetz nicht das mindeste. Und so liesse sich, wie ich meine, das Psychische ganz wohl als eine Anhäufung von Energien eigener Art ansehen, die ihr genaues mechanisches Aequivalent hätten. Gewisse psychische Funktionen würden mit einem fortwährenden Verbrauch, andere mit einer ebenso fortgehenden Erzeugung physischer Energie verknüpft sein.

Es wäre also, soviel ich sehen kann, eine psychophysische Mechanik wohl denkbar, die die geistigen Vorgänge in den allgemeinen gesetzlichen Kausalzusammenhang einfügte und dadurch erst eine im wahren Sinne monistische Anschauung begründete. Denn nicht so sehr die Gleichartigkeit der Elemente oder der Prozesse, als die Allgemeinheit des Kausalzusammenhangs und die Einheitlichkeit der letzten und höchsten Gesetze ist es, die wir von einem einheitlichen Weltganzen verlangen müssen.

Zugleich hat diese Auffassung den Vorteil, dass sie das

Verhältnis, das dem parallelistischen Monismus ein durchaus undefinierbares bleibt, unter den allgemeinen Kausalbegriff subsumiert und dadurch dem Bedürfnis des Begreifens und der Oekonomie des Denkens in höherem Masse entgegenkommt. Auch die den neueren Physikern nicht mehr fremde, den Philosophen schon länger vertraute Erkenntnis, dass wir es in den Atomen und ihren Bewegungen, wie sie der mechanischen Physik zur Ableitung ihrer Formeln dienen, doch nur mit Symbolen zu tun haben, und dass die abstrakten mathematischen Formeln selbst, die den knappsten Ausdruck der Tatsachen bilden, über die qualitative Natur der physischen Prozesse gar nichts aussagen, mag dieser Ansicht von der Sache wesentlich zu Hilfe kommen.

Indessen steht denen, die sich nicht damit befreunden können, noch ein anderer Weg offen, um das Physische ohne Verletzung des Energiegesetzes in den allgemeinen Kausalzusammenhang einzufügen. Die psychischen Zustände könnten in der Weise Wirkungen und Ursachen physischer Vorgänge sein, dass keinerlei auch nur vorübergehende Verminderung und Vermehrung physischer Energie mit dieser Wechselwirkung verknüpft wäre. Wir würden sagen: ein bestimmter Nervenprozess in bestimmter Gegend der Gehirnrinde ist die unerlässliche Vorbedingung für das Zustandekommen einer bestimmten Empfindung; diese geht als notwendige Folge neben den physischen Wirkungen aus ihm hervor (so viel zum Unterschied von der Parallelitätstheorie). Aber dieser Teil der Folgen absorbiert keine physische Energie und kann in seinem Verhältnis zu den Bedingungen nicht durch mathematische Begriffe und Gesetze ausgedrückt werden. Desgleichen kommt ein bestimmter Prozess in den motorischen Zentren der Rinde zu stande nicht durch bloss physiologische Bedingungen, sondern stets nur unter Mitwirkung eines bestimmten psychischen Zustandes (Affektes, Willens), ohne dass doch das Quantum physischer Energie durch diesen beeinflusst wird.

Hiedurch würde eine Annäherung an die Parallelitätslehre erzielt, und es dürfte sogar mancher Parallelist eine derartige Auffassung als die seinige (freilich inkonsequenter Weise) in Anspruch nehmen. Weitere Erwägungen, die auf eine Untersuchung des Kausalbegriffes führen würden, können hier unterbleiben, da es mir nur auf die Andeutung der Wege ankam, die sich zunächst darbieten, wenn man die absolute gegenseitige Einflusslosigkeit beider Gebiete unannehmbar findet.

3. Der sensualistische und psychistische Monismus. Dagegen möchte ich eine Wendung der ganzen Frage noch kurz berühren, die viel radikaler mit den Schwierigkeiten aufzuräumen versucht, indem sie die Scheidung beider Gebiete von vornherein als einen Fehlgriff bezeichnet. Die physische Welt sei ja selbst nur eine Summe von sinnlichen Erscheinungen ebenso wie andererseits das geistige Leben nur aus sinnlichen Erscheinungen bestehe; somit könne von einer Ungleichartigkeit nicht die Rede sein, die „Elemente“ seien überall dieselben, und das ganze Problem verschwinde.

Fast könnte man die Anhänger dieser Lehre um die Höhe des erkenntnistheoretischen und psychologischen Standpunktes, den sie so kurzen Weges erreicht zu haben glauben, beneiden. Aber die beiden Sätze, worauf sie sich stützen, haben selbst keine Stütze in den Tatsachen. Das, woran sich die gesetzlichen Beziehungen finden, die den Gegenstand und das Ziel der Naturforschung bilden, sind nie und nimmer die sinnlichen Erscheinungen. Zwischen ihnen, wie sie jedem das eigene Bewusstsein darbietet, besteht nicht die regelmässige Folge und Koexistenz, die der Naturforscher in seinen Gesetzen behauptet. Sie besteht lediglich innerhalb der Vorgänge, die wir als jenseits der sinnlichen Erscheinungen, als unabhängig vom Bewusstsein sich vollziehende statuieren und die wir statuieren müssen, wenn von Gesetzlichkeit überhaupt die Rede sein soll. Mögen wir auch dieses Wirkliche in sich selbst gar keine Beziehungen nur in der ganz abstrakten Form von Gleichungen erkennen, mag selbst die Raumanschauung, in der wir uns die Beziehungen zu versinnlichen pflegen, ein entbehrliches Symbol sein: diese gesetzlichen Beziehungen und das darin Stehende bilden die „physische Welt“ der Wissenschaft, während die sinnlichen Erscheinungen, aus denen die physische Welt des gemeinen Bewusstseins sich aufbaut, lediglich die Bedeutung von Ausgangspunkten für die Erforschung jener rein mathematischen, ich möchte sagen algebraischen Welt haben.

Dass aber zweitens die psychische Welt, die wir im Denken, Fühlen, Wollen erleben, durchgängig in Sinneserscheinungen

auflösbar sei, dafür liefert die Geschichte der Psychologie bisher keine Gewähr. Im Gegenteil: alle Versuche seit den Tagen Condillacs, eine solche Analyse wirklich durchzuführen, sind misslungen. Beweist dieses nicht ohne weiteres die Unmöglichkeit für alle Zukunft, so wird man doch zugeben müssen, dass noch weniger die dogmatische Zuversicht gerechtfertigt erscheint, mit welcher die Behauptung der Analysierbarkeit gleich einem logischen Axiom, das gar keines Beweises bedürfte, an die Spitze gestellt wird.

So löst sich, wenn ich recht sehe, auch dieser sensualistische Monismus in Nichts auf. Der wirkliche Gang der Wissenschaft hat seine Behauptungen für die physische Welt sicher widerlegt, für die psychische nicht im geringsten bestätigt.

Endlich scheint mir auch der sog. idealistische, besser psychistische Monismus, der sich gleichfalls als eine Ueberwindung oder höhere Fassung der alten Parallelitätslehre gibt, in Wahrheit nicht über die Schwierigkeiten hinauszuführen, sondern nur darüber hinwegzutäuschen. Er meint, die Lösung darin zu finden, dass die körperliche Welt, die mit der geistigen parallel läuft, nicht körperlich, sondern selbst geistig sei, dass also Ausdehnung und alle sonstigen Eigenschaften, die dem gewöhnlichen Mann für Körperlichkeiten charakteristisch scheinen, nur Erscheinungen seien. Alles Wirkliche sei psychisch und in letzter Instanz Wille. Von der bereits erwähnten Form des Panpsychismus unterscheidet sich diese Anschauung dadurch, dass jene neben und in einer realen psychischen Welt eine allverbreitete psychische Welt (sei es als real, sei es bloss als Erscheinung) statuiert, während die jetzt gemeinte Form des Panpsychismus die Realität der physischen Welt aufhebt und die der psychischen allein gelten lässt.

Nun sollte man denken: da, wo Kausalität ist, ist auch Realität; und so lange wir nicht im stande sind, das Fallgesetz als Gesetz von Willenstätigkeiten zu verstehen und an beobachtbaren Willenstätigkeiten zu verifizieren, so lange muss es eben als Gesetz einer nichtpsychischen Realität angesehen werden. Aber lassen wir diese Bedenken. Was ist denn eigentlich für die Beseitigung des bösen Dualismus gewonnen, wenn man die physischen Dinge als blosse Erscheinungen definiert? Kann man das Körperliche dadurch überhaupt wegdekretieren? Sind

die Erscheinungen ein absolutes Nichts, sind Ausdehnung, Gestalt, Farbe nun wirklich ganz aus der Welt verschwunden? Wenn nicht, wo bleibt der Monismus? Und wird nicht auch gerade die Verschiedenheit und der Gegensatz, indem man sie als Erscheinungen mit dem Wesen konstatiert, erst recht betont? Und sind wir uns, aufrichtig gesprochen, über das Verhältnis jetzt klarer wie vorher? Warum muss denn das Wesen überhaupt erscheinen und so verschieden von sich selbst erscheinen?

Mir wenigstens bleibt es unfassbar, wie geistreiche Männer auch nur einen Augenblick sich darüber täuschen können, dass mit solchen Redewendungen das Problem, welches man damit wegzuschaffen meint, erst anfängt, und dass sie, selbst als Redewendung betrachtet, einen Rückschritt gegen die fruchtbaren Fragestellungen bedeutet, zu denen wir in dieser Angelegenheit von anderen Standpunkten aus bereits geführt sind: weil sie eben verleiten, sich bei der bequemen Distinktion Wesen — Erscheinungen zu beruhigen und das Verhältnis der beiden zueinander als etwas Bekanntes, durch sich Klares, keiner Erörterung bedürftiges hinzunehmen.

So viel also meine ich hiernach sagen zu dürfen: dass durch diese anscheinend radikalen Heilungsmethoden der Dualismus nicht wirklich überwunden wird, sondern bestenfalls nur die Stelle wechselt.

Wir dürfen also künftig unsre Sinnesempfindungen als Wirkungen der Aussenwelt und unseren Willen als Ursache unsrer Handlungen bezeichnen, ohne diese dem gewöhnlichen Bewusstsein sich aufdrängende Ausdrucksweise als eine blosse Redefigur ansehen zu müssen.

---

4. Die Energetik.

a) Die Energetik.

(Wilhelm Ostwald.)

1. **Die mechanistische Weltauffassung.** Wir nehmen wahr, dass die Erscheinungen der tatsächlichen Welt, so unbegrenzt ihre Mannigfaltigkeit auch ist, doch nur ganz bestimmte und

auflösbar sei, dafür liefert die Geschichte der Psychologie bisher keine Gewähr. Im Gegenteil: alle Versuche seit den Tagen Condillacs, eine solche Analyse wirklich durchzuführen, sind misslungen. Beweist dieses nicht ohne weiteres die Unmöglichkeit für alle Zukunft, so wird man doch zugeben müssen, dass noch weniger die dogmatische Zuversicht gerechtfertigt erscheint, mit welcher die Behauptung der Analysierbarkeit gleich einem logischen Axiom, das gar keines Beweises bedürfte, an die Spitze gestellt wird.

So löst sich, wenn ich recht sehe, auch dieser sensualistische Monismus in Nichts auf. Der wirkliche Gang der Wissenschaft hat seine Behauptungen für die physische Welt sicher widerlegt, für die psychische nicht im geringsten bestätigt.

Endlich scheint mir auch der sog. idealistische, besser psychistische Monismus, der sich gleichfalls als eine Ueberwindung oder höhere Fassung der alten Parallelitätslehre gibt, in Wahrheit nicht über die Schwierigkeiten hinauszuführen, sondern nur darüber hinwegzutäuschen. Er meint, die Lösung darin zu finden, dass die körperliche Welt, die mit der geistigen parallel läuft, nicht körperlich, sondern selbst geistig sei, dass also Ausdehnung und alle sonstigen Eigenschaften, die dem gewöhnlichen Mann für Körperlichkeiten charakteristisch scheinen, nur Erscheinungen seien. Alles Wirkliche sei psychisch und in letzter Instanz Wille. Von der bereits erwähnten Form des Panpsychismus unterscheidet sich diese Anschauung dadurch, dass jene neben und in einer realen psychischen Welt eine allverbreitete psychische Welt (sei es als real, sei es bloss als Erscheinung) statuiert, während die jetzt gemeinte Form des Panpsychismus die Realität der physischen Welt aufhebt und die der psychischen allein gelten lässt.

Nun sollte man denken: da, wo Kausalität ist, ist auch Realität; und so lange wir nicht im stande sind, das Fallgesetz als Gesetz von Willenstätigkeiten zu verstehen und an beobachtbaren Willenstätigkeiten zu verifizieren, so lange muss es eben als Gesetz einer nichtpsychischen Realität angesehen werden. Aber lassen wir diese Bedenken. Was ist denn eigentlich für die Beseitigung des bösen Dualismus gewonnen, wenn man die physischen Dinge als blosse Erscheinungen definiert? Kann man das Körperliche dadurch überhaupt wegdekretieren? Sind

die Erscheinungen ein absolutes Nichts, sind Ausdehnung, Gestalt, Farbe nun wirklich ganz aus der Welt verschwunden? Wenn nicht, wo bleibt der Monismus? Und wird nicht auch gerade die Verschiedenheit und der Gegensatz, indem man sie als Erscheinungen mit dem Wesen konstatiert, erst recht betont? Und sind wir uns, aufrichtig gesprochen, über das Verhältnis jetzt klarer wie vorher? Warum muss denn das Wesen überhaupt erscheinen und so verschieden von sich selbst erscheinen?

Mir wenigstens bleibt es unfassbar, wie geistreiche Männer auch nur einen Augenblick sich darüber täuschen können, dass mit solchen Redewendungen das Problem, welches man damit wegzuschaffen meint, erst anfängt, und dass sie, selbst als Redewendung betrachtet, einen Rückschritt gegen die fruchtbaren Fragestellungen bedeutet, zu denen wir in dieser Angelegenheit von anderen Standpunkten aus bereits geführt sind: weil sie eben verleiten, sich bei der bequemen Distinktion Wesen — Erscheinungen zu beruhigen und das Verhältnis der beiden zueinander als etwas Bekanntes, durch sich Klares, keiner Erörterung bedürftiges hinzunehmen.

So viel also meine ich hiernach sagen zu dürfen: dass durch diese anscheinend radikalen Heilungsmethoden der Dualismus nicht wirklich überwunden wird, sondern bestenfalls nur die Stelle wechselt.

Wir dürfen also künftig unsre Sinnesempfindungen als Wirkungen der Aussenwelt und unseren Willen als Ursache unsrer Handlungen bezeichnen, ohne diese dem gewöhnlichen Bewusstsein sich aufdrängende Ausdrucksweise als eine blosse Redefigur ansehen zu müssen.

---

4. Die Energetik.

a) Die Energetik.

(Wilhelm Ostwald.)

1. **Die mechanistische Weltauffassung.** Wir nehmen wahr, dass die Erscheinungen der tatsächlichen Welt, so unbegrenzt ihre Mannigfaltigkeit auch ist, doch nur ganz bestimmte und

ausgezeichnete Einzelfälle der formell denkbaren Möglichkeiten darstellen. In der Bestimmung der wirklichen Fälle aus den möglichen besteht die Bedeutung der Naturgesetze, und die Gestalt, auf die sie sich alle zurückführen lassen, ist die Ermittelung einer Invariante, einer Grösse, die unverändert bleibt, wenn auch alle übrigen Bestimmungsstücke innerhalb der möglichen und durch das Gesetz ausgesprochenen Grenzen sich ändern.

Eine solche Invariante von allgemeiner Bedeutung wurde in dem Begriff der Masse gefunden. Diese liefert nicht nur die Constanten der astronomischen Gesetze, sondern sie erweist sich nicht minder unveränderlich bei den einschneidendsten Aenderungen, denen wir die Objekte der Aussenwelt unterziehen können, den chemischen Vorgängen. Dadurch ergab sich dieser Begriff als in hohem Masse geeignet, zum Mittelpunkte der naturwissenschaftlichen Gesetzmässigkeit gemacht zu werden. Freilich war er an sich zu arm an Inhalt, um zur Darstellung der mannigfaltigen Erscheinungen dienen zu können, und musste deshalb entsprechend erweitert werden. Dies geschah, indem man mit jenem einfach mechanischen Begriffe die Reihe von Eigenschaften, die erfahrungsmässig mit der Masseneigenschaft verbunden sind und ihr proportional gehen, zusammenfliessen liess. So entstand der Begriff der Materie, in welchen man alles sammelte, was sinnfällig mit der Masse verbunden war und mit ihr zusammen blieb, wie das Gewicht, die Raumerfüllung, die chemischen Eigenschaften etc., und das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Masse ging in das metaphysische Axiom von der Erhaltung der Materie über.

Es ist wichtig, einzusehen, dass mit dieser Erweiterung eine Menge hypothetischer Elemente in den ursprünglich ganz hypothesenfreien Begriff aufgenommen wurde. Insbesondere musste im Lichte dieser Anschauung der chemische Vorgang entgegen dem Augenscheine so aufgefasst werden, dass keineswegs die von der chemischen Aenderung betroffenen Stoffe verschwinden und an ihre Stelle neue mit neuen Eigenschaften treten. Vielmehr verlangte die Ansicht die Annahme, dass wenn auch beispeilsweise alle sinnfälligen Eigenschaften des Eisens und des Sauerstoffes im Eisenoxyde verschwunden waren, Eisen

und Sauerstoff in dem entstandenen Stoffe nichtsdestoweniger vorhanden seien und nur eben andere Eigenschaften angenommen hätten. Wir sind jetzt an eine solche Auffassung so gewöhnt, dass es uns schwerfällt, ihre Sonderbarkeit, ja Absurdität zu empfinden. Wenn wir uns aber überlegen, dass alles, was wir von einem bestimmten Stoffe wissen, die Kenntnis seiner Eigenschaften ist, so sehen wir, dass die Behauptung, es sei ein bestimmter Stoff zwar noch vorhanden, hätte aber keine von seinen Eigenschaften mehr, von einem reinen Nonsens nicht sehr weit entfernt ist. Tatsächlich dient uns diese rein formelle Annahme nur dazu, die allgemeinen Tatsachen der chemischen Vorgänge, insbesondere die stöchiometrischen Massengesetze, mit dem willkürlichen Begriffe einer an sich unveränderlichen Materie zu vereinigen.

Aber auch mit dem so erweiterten Begriffe der Materie nebst den erforderlichen Nebenannahmen kann man die Gesamtheit der Erscheinungen nicht umfassen, nicht einmal im Anorganischen. Die Materie wird als etwas an sich Ruhendes, Unveränderliches gedacht. Um mit diesem Begriffe die Darstellung der beständig sich verändernden Welt zu ermöglichen, muss er noch durch einen anderen, davon unabhängigen ergänzt werden, welcher diese Veränderlichkeit zum Ausdruck bringt. Ein solcher Begriff war auf das erfolgreichste von Galilei, dem Schöpfer der wissenschaftlichen Physik, ausgebildet worden; es war die Konzeption der Kraft, der konstanten Bewegungsursache. Galilei hatte für die veränderlichen Erscheinungen des freien und abgeleiteten Falles eine hochwichtige Invariante entdeckt; durch den Ansatz der an sich beständigen Schwerkraft, deren Wirkungen sich unaufhörlich summieren, hatte er die vollständige Darstellung dieser Vorgänge ermöglicht. Und von welcher Tragweite dieser Begriff war, erwies sich dann durch Newton, der mit seiner Idee, dass die gleiche Kraft als Funktion der Entfernung zwischen den Himmelskörpern wirksam sei, die Gesamtheit der sichtbaren Sternenwelt wissenschaftlich erobert hatte. Es war insbesondere dieser Fortschritt, welcher die Ueberzeugung erweckte, dass auf die gleiche Weise, wie die astronomischen, auch die anderen physischen Erscheinungen sich durch die gleichen Hilfsmittel darstellen lassen müssten. Als dann vollends am

Anfange unseres Jahrhunderts durch die Bemühungen einer Anzahl, besonders französischer, hervorragender Astronomen sich ergeben hatte, dass das Newtonsche Gravitationsgesetz nicht nur die Bewegungen aller Himmelskörper in grossen Zügen darzustellen vermochte, sondern dazu noch die weit eingehendere Prüfung der zweiten Annäherung bestand, indem auch die kleinen Abweichungen von den typischen Bewegungsformen, die Störungen, sich mit gleicher Sicherheit und Genauigkeit aus dem gleichen Gesetz berechnen liessen, da musste das Zutrauen in die Ausgiebigkeit dieser Auffassung in ganz ausserordentlichem Masse gesteigert werden. Was lag näher als die Erwartung, dass die Theorie, die in so vollkommener Weise die Bewegungen der grossen Weltkörper darzustellen vermocht hatte, auch das rechte ja einzige Mittel sein müsse, um auch die Vorgänge in der kleinen Welt der Atome der wissenschaftlichen Herrschaft zu unterwerfen? So entstand die mechanistische Auffassung der Natur, nach welcher alle Erscheinungen, zunächst der unbelebten Natur, in letzter Instanz auf nichts anderes als die Bewegung von Atomen nach gleichen Gesetzen, wie sie für die Himmelskörper erkannt worden waren, zurückzuführen sind. Dass diese Auffassung von dem Gebiete des Anorganischen alsbald auf das der belebten Natur übertragen wurde, war eine notwendige Konsequenz, nachdem einmal erkannt worden war, dass die gleichen Gesetze, welche dort gelten, auch hier ihre unverbrüchlichen Rechte in Anspruch nehmen. Ihren klassischen Ausdruck fand diese Weltanschauung in der Laplaceschen Idee der „Weltformel", mittels der, den mechanischen Gesetzen gemäss, jedes vergangene und jedes zukünftige Ereignis auf dem Wege strenger Analyse sollte abgeleitet werden können. Es sollte dazu ein Geist erforderlich sein, der zwar dem menschlichen weit überlegen, ihm aber doch wesensgleich und nicht grundsätzlich von ihm verschieden wäre. Man bemerkt gewöhnlich nicht, in welch ausserordentlich hohem Masse diese allgemein verbreitete Ansicht hypothetisch, ja metaphysisch ist; man ist im Gegenteil gewöhnt, sie als das Maximum von exakter Formulierung der tatsächlichen Verhältnisse anzusehen. Dem gegenüber muss betont werden, dass eine Bestätigung der aus dieser Theorie fliessenden Konsequenz, dass alle die nicht mechanischen Vorgänge, wie die der Wärme, der Strahlung, der Elektrizität,

des Magnetismus, des Chemismus, tatsächlich mechanische seien, auch in keinem einzigen Falle erbracht worden ist. Es ist in keinem einzigen dieser Fälle gelungen, die tatsächlichen Verhältnisse durch ein entsprechendes mechanisches System so darzustellen, dass kein Rest übrig blieb. Zwar für zahlreiche Einzelerscheinungen hat man mit mehr oder weniger Erfolg die mechanischen Bilder geben können; wenn man aber versucht hat, die Gesamtheit der auf einem Gebiete bekannten Tatsachen mittels eines solchen mechanischen Bildes vollständig darzustellen, so hat sich immer und ausnahmslos ergeben, dass an irgend einer Stelle zwischen dem wirklichen Verhalten der Erscheinungen und dem, welches das mechanische Bild erwarten liess, ein unlöslicher Widerspruch vorhanden war. Dieser Widerspruch kann lange verborgen bleiben; die Geschichte der Wissenschaft lehrt uns aber, dass er früher oder später unweigerlich zu Tage tritt, und das einzige, was man von solchen mechanischen Bildern oder Analogien, die man mechanische Theorien der fraglichen Erscheinungen zu nennen pflegt, mit völliger Sicherheit sagen kann, ist, dass sie jedenfalls einmal in die Brüche gehen werden.

Erscheint es als ein vergebliches, bei jedem einzelnen ernsthaften Versuche schliesslich gescheitertes Unternehmen, die bekannten physikalischen Erscheinungen mechanisch zu deuten, so ist der Schluss unabweisbar, dass dies um so weniger bei den unvergleichlich viel verwickelteren Erscheinungen des organischen Lebens gelingen kann. Die gleichen prinzipiellen Widersprüche machen sich auch hier geltend, und die Behauptung, alle Naturerscheinungen liessen sich in erster Linie auf mechanische zurückführen, darf nicht einmal als eine brauchbare Arbeitshypothese bezeichnet werden; sie ist ein blosser Irrtum.

Am deutlichsten tritt dieser Irrtum gegenüber den folgenden Tatsachen in die Erscheinung. Die mechanischen Gleichungen haben alle die Eigenschaft, dass sie die Vertauschung des Zeichens der Zeitgrösse gestatten. Das heisst, die theoretisch vollkommen mechanischen Vorgänge können ebensogut vorwärts, wie rückwärts verlaufen. In einer rein mechanischen Welt gäbe es daher kein Früher und Später im Sinne unserer Welt; es könnte der Baum wieder zum Reis und zum Samen-

korn werden, der Schmetterling sich in die Raupe, der Greis in ein Kind verwandeln. Für die Tatsache, dass dies nicht stattfindet, hat die mechanistische Weltauffassung keine Erklärung und kann wegen der erwähnten Eigenschaft der mechanischen Gleichungen auch keine haben. Die tatsächliche Nichtumkehrbarkeit der wirklichen Naturerscheinungen beweist also das Vorhandensein von Vorgängen, welche durch mechanische Gleichungen nicht darstellbar sind, und damit ist das Urteil des wissenschaftlichen Materialimus gesprochen.

Wir müssen also, dies scheint sich mit vollkommener Gewissheit aus diesen Betrachtungen zu ergeben, endgültig auf die Hoffnung verzichten, uns die physische Welt durch Zurückführung der Erscheinungen auf eine Mechanik der Atome anschaulich zu deuten. Aber, höre ich hier sagen, wenn uns die Anschauung der bewegten Atome genommen wird, welches Mittel bleibt uns übrig, uns ein Bild der Wirklichkeit zu machen? Auf solche Frage möchte ich Ihnen zurufen: Du sollst dir kein Bildnis oder Gleichnis machen! Unsere Aufgabe ist nicht, die Welt in einem mehr oder weniger getrübten oder verkrümmten Spiegel zu sehen, sondern so unmittelbar, als es die Beschaffenheit unseres Geistes nur irgend erlauben will, Realitäten, aufweisbare und messbare Grössen miteinander in bestimmte Beziehungen zu setzen, so dass, wenn die einen gegeben sind, die anderen gefolgert werden können, das ist die Aufgabe der Wissenschaft, und sie kann nicht durch die Unterlegung irgend eines hypothetischen Bildes, sondern nur durch den Nachweis gegenseitiger Abhängigkeitsbeziehungen messbarer Grössen gelöst werden.

2. **Die energetische Weltauffassung.** Unzweifelhaft ist dieser Weg lang und mühsam, doch ist er der einzig zulässige. Aber wir brauchen ihn nicht mit bitterer Entsagung für unsere Person und in der Hoffnung zu gehen, dass er einmal unsere Enkelkinder auf die ersehnte Höhe führen wird. Nein, wir selbst sind die Glücklichen, und die hoffnungsvollste wissenschaftliche Gabe, die das scheidende Jahrhundert dem aufdämmernden reichen kann, ist der Ersatz der mechanistischen Weltanschauung durch die energetische.

Als vor 53 Jahren Julius Robert Mayer zuerst die Aequivalenz der verschiedenen Naturkräfte oder, wie wir heute sagen,

der verschiedenen Energieformen entdeckte, hatte er bereits einen wesentlichen Schritt in der entscheidenden Richtung getan. Aber nach einem stets wiederkehrenden Gesetz im Denken der Allgemeinheit wird eine neue Erkenntnis nie so rein und ungetrübt aufgenommen, wie sie dargeboten wird. Der Empfänger, welcher den Fortschritt nicht innerlich erlebt, sondern von aussen entgegengenommen hat, strebt vor allem darnach, das Neue, so gut es geht, an das Vorhandene anzuschliessen. So wird der neue Gedanke gestört, und wenn auch nicht gerade verfälscht, so doch seiner besten Kraft beraubt. Ja, so wirksam ist diese Denkeigentümlichkeit, dass sie auch den Entdecker selbst nicht frei lässt; so hat Kopernikus' gewaltige Geisteskraft zwar ausgereicht, Sonne und Erde in ihren Bewegungen die Plätze tauschen zu lassen, nicht aber, um auch die Bewegungen der anderen Wandelsterne in ihrer Einfachheit aufzufassen; für diese behielt er die übernommene Theorie der Epizyklen bei. Aehnliches findet sich auch bei Mayer. So bestand, wie fast immer, die Arbeit der nächsten Generationen nicht darin, einfach die Ergebnisse der neuen Erkenntnis zu ernten, sondern vielmehr darin, die unwillkürlichen, nicht zur Sache gehörigen Zutaten Stück für Stück wieder zu beseitigen, bis dann schliesslich der Grundgedanke in seiner ganzen schlichten Grösse erscheinen mochte.

Auch in unserem Falle lässt sich eine solche Entwicklung erkennen. Nachdem J. R. Mayer das Aequivalenzgesetz aufgestellt hatte, war sein Gedanke der äquivalenten Umwandelbarkeit der verschiedenen Energieformen in seiner Einfachheit zu fremdartig, um unmittelbar aufgenommen zu werden. Vielmehr haben sich drei Forscher, denen wir bezüglich der Durchführung des Gesetzes am meisten zu Dank verpflichtet sind, haben Helmholtz, Clausius und William Thomson alle drei das Gesetz dahin „deuten" zu müssen geglaubt, dass die verschiedenen Energiearten im Grunde dasselbe, nämlich mechanische Energie seien. Auf diese Weise wurde das erzielt, was als das Dringendste erschien: ein unmittelbarer Anschluss an die herrschende mechanische Naturauffassung; eine entscheidende Seite des neuen Gedankens aber ging dabei verloren.

Es hat eines halben Jahrhunderts bedurft, um die Einsicht reifen zu lassen, dass diese hypothetische Zutat zu dem Energie-

gesetz keine Vertiefung der Einsicht war, sondern ein Verzicht auf ihre bedeutsamste Seite: ihre Freiheit von jeder willkürlichen Hypothese. Und auch nicht die Erkenntnis dieses methodischen Umstandes, sondern das schliessliche Misslingen aller Versuche, die übrigen Energieformen befriedigend mechanisch zu deuten, ist für den gegenwärtigen Fortschritt, soweit er zur Zeit überhaupt zur Geltung gelangt ist, der entscheidende Grund zum Aufgeben der mechanischen Deutung gewesen.

Sie werden aber ungeduldig sein, zu erfahren, wie es denn möglich sein soll, mittels eines solchen abstrakten Begriffes, wie es die Energie ist, eine Weltanschauung zu gestalten, die an Klarheit und Anschaulichkeit mit der mechanischen verglichen werden kann. Die Antwort soll mir nicht schwer fallen. Was erfahren wir denn von der physischen Welt? Offenbar nur das, was uns unsere Sinneswerkzeuge davon zukommen lassen. Welches ist aber die Bedingung, damit eines dieser Werkzeuge sich betätigt? Wir mögen die Sache wenden, wie wir wollen, wir finden nichts Gemeinsames, als das: Die Sinneswerkzeuge reagieren auf Energieunterschiede zwischen ihnen und der Umgebung. In einer Welt, deren Temperatur überall die unseres Körpers wäre, würden wir auf keine Weise etwas von der Wärme erfahren können, ebenso wie wir keinerlei Empfindung von dem konstanten Atmosphärendrucke haben, unter dem wir leben; erst wenn wir Räume anderen Druckes herstellen, gelangen wir zu seiner Kenntnis.

Gut; dies werden Sie zuzugeben bereit sein. Aber Sie werden nicht auf die Materie daneben verzichten wollen, denn die Energie muss doch einen Träger haben. Ich aber frage dagegen: warum? Wenn alles, was wir von der Aussenwelt erfahren, deren Energieverhältnisse sind, welchen Grund haben wir, in eben dieser Aussenwelt etwas anzunehmen, wovon wir nie etwas erfahren haben? Ja, hat man mir geantwortet, die Energie ist doch nur Gedachtes, ein Abstraktum, während die Materie das Wirkliche ist! Ich erwidere: Umgekehrt! Die Materie ist ein Gedankending, das wir uns, ziemlich unvollkommen, konstruiert haben, um das Dauernde im Wechsel der Erscheinungen darzustellen. Nun wir zu begreifen anfangen, dass das Wirkliche, d. h. das, was auf uns wirkt, nur die

Energie ist, haben wir zu prüfen, in welchem Verhältnisse die beiden Begriffe stehen, und das Ergebnis ist unzweifelhaft, dass das Prädikat der Realität nur der Energie zugesprochen werden kann.

Diese entscheidende Seite der neuen Anschauung tritt deutlicher hervor, wenn ich die hier vorliegende Begriffsbildung Ihnen in kürzestem geschichtlichen Abriss vorführe. Wir haben bereits gesehen, dass der Fortschritt der Wissenschaft sich in der Auffindung immer allgemeinerer Invarianten kennzeichnet, und ich habe auch darauf hingewiesen, wie die erste dieser unveränderlichen Grössen, die Masse, sich zur Materie, d. h. der mit Volumen, Gewicht und chemischen Eigenschaften ausgestatteten Masse erweitert hat. Doch war offenbar von vornherein dieser Begriff nicht genügend, um die Erscheinungen in ihrer unaufhörlichen Veränderlichkeit zu decken, und man fügte seit Galilei den der Kraft hinzu, um dieser Seite der Welt gerecht zu werden. Doch ging der Kraft die Eigenschaft der Unveränderlichkeit ab, und nachdem in der Mechanik in der lebendigen Kraft und der Arbeitsgrösse Funktionen aufgefunden worden waren, welche sich als partielle Invarianten auswiesen, entdeckte Mayer in der Energie die allgemeinste Invariante, welche das ganze Gebiet der physischen Kräfte beherrscht.

Dieser geschichtlichen Entwickelung gemäss blieben Materie und Energie nebeneinander bestehen, und alles, was man von ihrem gegenseitigen Verhältnis zu sagen wusste, war, dass sie meist miteinander vorkommen, oder dass die Materie der Träger oder das Gefäss der Energie sei.

Sind denn nun aber Materie und Energie wirklich etwas voneinander Verschiedenes, wie etwa Körper und Seele? Oder ist nicht vielmehr das, was wir von der Materie wissen und aussagen, schon in dem Begriff der Energie enthalten, so dass wir mit dieser einen Grösse die Gesamtheit der Erscheinungen darstellen können? Nach meiner Ueberzeugung kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Was in dem Begriff der Materie steckt, ist erstens die Masse, d. h. die Kapazität für Bewegungsenergie, ferner die Raumerfüllung oder die Volumenergie, weiter das Gewicht oder die in der allgemeinen Schwere zutage tretende besondere Art von Lagenenergie, und endlich die chemischen Eigenschaften, d. h. die chemische Energie. Es

handelt sich immer nur um Energie, und denken wir uns deren verschiedene Arten von der Materie fort, so bleibt nichts übrig, nicht einmal der Raum, den sie einnahm, denn auch dieser ist nur durch den Energieaufwand kenntlich, welchen es erfordert, um in ihn einzudringen. Somit ist die Materie nichts, als eine räumlich zusammengeordnete Gruppe verschiedener Energien, und alles, was wir von ihr aussagen wollen, sagen wir nur von diesen Energien aus.

Was ich hier darzulegen mich bemühe, ist so wichtig, dass Sie mir verzeihen werden, wenn ich der Sache noch von einer anderen Seite näher zu kommen suche. Gestatten Sie mir, dafür das drastischste Beispiel zu nehmen, das ich eben finden kann. Denken Sie sich, Sie bekämen einen Schlag mit einem Stock! Was fühlen Sie dann, den Stock oder die Energie? Die Antwort kann nur eine sein: Die Energie. Denn der Stock ist das harmloseste Ding von der Welt, solange er nicht geschwungen wird. Aber wir können uns auch an einem ruhenden Stocke stossen! Ganz richtig: was wir empfinden, sind, wie schon betont, Unterschiede der Energiezustände gegen unsere Sinnesapparate, und daher ist es gleichgültig, ob sich der Stock gegen uns oder wir uns gegen den Stock bewegen. Haben aber beide gleiche und gleichgerichtete Geschwindigkeit, so existiert der Stock für unser Gefühl nicht mehr, denn er kann nicht mit uns in Berührung kommen und einen Energietausch bewerkstelligen.

Diese Darlegungen zeigen, wie ich hoffe, dass in der Tat alles, was man bisher mit Hülfe der Begriffe Stoff und Kraft darzustellen vermochte, und noch viel mehr, sich mittels des Energiebegriffes darstellen lässt; es handelt sich nur um eine Uebertragung von Eigenschaften und Gesetzen, die man jenen zugeschrieben hatte, auf diese. Ferner aber erlangen wir den sehr grossen Gewinn, dass die Widersprüche, welcher jener Auffassungsweise anhafteten, und auf welche ich in dem ersten Teile meiner Darlegungen hingewiesen habe, hier nicht auftreten. Indem wir keinerlei Voraussetzungen über den Zusammenhang der verschiedenen Energiearten untereinander machen, als den durch das Erhaltungsgesetz gegebenen, gewinnen wir die Freiheit, die verschiedenen Eigenschaften objektiv zu studieren, welche diesen verschiedenen Arten zukommen, und können dann durch die rationelle Betrachtung und Ordnung dieser Eigenschaften ein System der Energiearten aufstellen, welches uns genau die Aehnlichkeiten, wie die Unterschiede derselben erkennen lässt und uns daher wissenschaftlich viel weiter führt, als die Verwischung dieser Unterschiede durch die hypothetische Annahme ihrer „inneren“ Gleichheit es tun kann. Ein gutes Beispiel für das, was ich hier andeuten will, finden wir in der kinetischen Hypothese über den Gaszustand, die sich gegenwärtig noch einer ziemlich allgemeinen Anerkennung erfreut. Nach dieser entsteht der Druck eines Gases durch die Stösse seiner bewegten Teilchen. Nun ist ein Druck eine Grösse, welche keine räumliche Richtung besitzt: ein Gas drückt nach allen Richtungen gleich stark; ein Stoss rührt aber von einem bewegten Dinge her, und diese Bewegung besitzt eine bestimmte Richtung. Somit kann eine dieser Grössen gar nicht unmittelbar auf die andere zurückgeführt werden. Die kinetische Hypothese umgeht diese Schwierigkeit, indem sie künstlich die dem Stosse zukommende Richtungseigenschaft wieder hinausschafft durch die Annahme, die Stösse erfolgten nach allen Richtungen gleichförmig ohne Unterschied. In diesem Falle gelingt die künstliche Anpassung der Eigenschaften der verschiedenen Energien; in anderen ist sie aber nicht vollkommen möglich. So sind z. B. die Faktoren der elektrischen Energie, die Spannung und die Elektrizitätsmenge, Grössen, welche ich polare zu nennen vorschlagen möchte; d. h. sie werden durch einen Zahlenwert nicht allein gekennzeichnet, sondern besitzen auch ein Zeichen, dergestalt, dass zwei gleiche Grössen entgegengesetzten Zeichen sich zu Null addieren und nicht zum doppelten Wert. In der Mechanik sind solche rein polare Grössen nicht bekannt: dies ist der Grund, warum es nicht gelingen will, eine auch nur einigermassen durchführbare mechanische Hypothese für die elektrischen Erscheinungen zu finden. Sollte sich eine mechanische Grösse mit Polaritätseigenschaften aufstellen lassen — was vielleicht nicht unmöglich und jedenfalls einer eingehenden Untersuchung wert ist —, so hätten wir auch das Material, um wenigstens einige Seiten der Elektrik mechanisch zu „veranschaulichen“. Freilich lässt sich auch hier mit Sicherheit sagen, dass es sich nur um einige

Seiten handeln wird, und dass die ausnahmslose Unvollkommenheit aller mechanischen Hypothesen sich auch hier zeigen und die vollständige Durchführbarkeit des Bildes verhindern wird.

Wenn nun aber auch die Gesetze der Naturerscheinungen auf die Gesetze der entsprechenden Energiearten zurückführen lassen, welchen Vorteil haben wir davon? Zunächst den sehr erheblichen, dass eine „hypothesenfreie" Naturwissenschaft möglich wird. Wir fragen nicht mehr nach den Kräften, die wir nicht nachweisen können, zwischen den Atomen, die wir nicht beobachten können, sondern wir fragen, wenn wir einen Vorgang beurteilen wollen, nach der Art und Menge der aus- und eintretenden Energien. Die können wir messen, und alles, was zu wissen nötig ist, lässt sich in dieser Gestalt ausdrücken. Welch ein enormer methodischer Vorzug dies ist, wird jedem klar werden, dessen wissenschaftliches Gewissen unter der unaufhörlichen Verquickung zwischen Tatsachen und Hypothesen gelitten hat, welche die gegenwärtige Physik und Chemie uns als rationelle Wissenschaft darbietet. Die Energie ist der Weg, auf welchem die so vielfach missverstandene Forderung Kirchhoffs, die sogenannte Naturerklärung durch die Beschreibung der Erscheinungen zu ersetzen, ihrem richtigen Sinne nach erfüllt werden kann. Mit dieser Voraussetzungslosigkeit der energetischen Wissenschaft ist gleichzeitig eine methodische Einheitlichkeit verbunden, die, wie ohne Zögern gesagt werden darf, bisher noch nie erreicht war. Auf die philosophische Bedeutung dieses einheitlichen Prinzips in der Auffassung der natürlichen Erscheinungen habe ich bereits hingewiesen; es liegt in der Natur der Sache, darf aber doch wohl auch noch besonders ausgesprochen werden, dass durch diese philosophische Vereinheitlichung auch ganz ungemein grosse Vorteile bezüglich des Lehrens und Verstehens der Wissenschaft sich ergeben. Um nur ein Beispiel anzuführen, so können wir behaupten, dass alle Gleichungen ohne Ausnahme, welche zwei oder mehr verschiedene Arten von Erscheinungen aufeinander beziehen, notwendig Gleichungen zwischen Energiegrössen sein müssen; andere sind überhaupt nicht möglich. Dies ist eine Folge davon, dass neben den Anschauungsformen Raum und Zeit die Energie die einzige Grösse ist, welche den verschiedenen Gebieten, und zwar allen ohne Ausnahme, gemeinsam ist: man kann also zwischen verschiedenen Gebieten überhaupt nichts anderes einander gleichsetzen, als die in Frage kommenden Energiegrössen.

---

b) Kritik der Energetik.

(Wilhelm Wundt.)

Indem die skeptische und dabei doch eines Anflugs neoscholastischer Begriffsdialektik nicht entbehrende naturphilosophische Strömung mit der wachsenden Anerkennung zusammentraf, deren sich das Energiegesetz auf allen Gebieten der neueren Naturforschung erfreute, lag der Gedanke nahe genug, die mechanische Naturanschauung überhaupt zu verlassen und zu einer rein energetischen Weltbetrachtung überzugehen, die an die Stelle der als letztes Substrat aller Naturerscheinungen angenommenen Materie als des „Beweglichen im Raum" den Begriff der Energie, an die Stelle des Postulats der Reduktion aller Naturerscheinungen auf Mechanik das der Subsumtion unter den Energiebegriff setzte. Indem man dabei die Natur der von der alten Physik sogenannten „Naturkräfte", wie Schwere, Licht, Elektrizität, chemische Affinität u. s. w., völlig dahingestellt liess und die Untersuchung der Wechselbeziehungen derselben lediglich dem Prinzip der Erhaltung der Energie bei ihren Verwandlungen unterstellte, wurde so einerseits die Auffassung der einzelnen Naturerscheinungen eine rein begriffliche, bei der auf die Veranschaulichung der nicht unmittelbar selbst als Bewegungen im Raume gegebenen Phänomene grundsätzlich verzichtet war, und blieb andererseits die Unterscheidung einer Reihe an sich undefinierbarer, lediglich durch ihre unmittelbare oder mittelbare Wirkung auf die Sinnesempfindung erkennbarer Urqualitäten der Dinge stehen. Hatte Galilei dereinst nach seinem eigenen Ausdruck die ungezählt vielen Qualitates occultae der aristotelischen Physik durch die eine Qualitas occulta der Materie ersetzt, so würde daher dieser Versuch einer neuen energetischen Physik mit vollem Recht von sich sagen können, er habe die eine Qualitas occulta der Materie in unbestimmt viele einzelne Qualitates occultae zerlegt. Freilich machte sich in der Unterscheidung der letzteren der mittlerweile eingetretene ungeheure

Fortschritt der physikalischen Forschung darin geltend, dass nicht mehr die Sinnesqualitäten selbst als solche Urqualitäten der Dinge betrachtet wurden, sondern dass die Empfindung nur noch als ein „Zeichen“ galt, das, an sich von der sogenannten „spezifischen Energie“ der Sinne abhängig, direkt oder indirekt auf jene Urqualitäten hinweise. So wurde die Wärme zu einer nur gelegentlich und unter besonderen Bedingungen in der Wärmeempfindung sich kundgebenden, im übrigen aber nur aus der Verfolgung der allgemeinen Energie in ihren Verwandlungen erkennbaren Energieform. Das Licht wurde zur „strahlenden Energie“, die als eine Unterform auch die Wärmestrahlung und die elektrischen und magnetischen Strahlungserscheinungen in sich schloss, indes allen diesen strahlenden Energiearten zugleich die weitere Eigenschaft der oszillatorischen Bewegung im Raume zugeschrieben wurde u. s. w.

1. Verhältnis der modernen zur aristotelischen Energetik. Man könnte angesichts solch bedeutsamer Unterschiede zweifeln, ob die Beziehung nicht bloss eine äusserliche sei, die nur auf der zufälligen Identität des Wortes „Energie“ beruhe. Aber wenn man sich die prinzipielle Bedeutung der beiden Begriffssysteme vergegenwärtigt, so zeigt sich doch, dass in Wahrheit die Uebereinstimmung eine tiefere ist, und dass sich die modernen Versuche einer rein energetischen Naturlehre zu der aristotelischen Physik nicht wesentlich anders verhalten, als wie sich die neuere mechanische Weltanschauung zur demokritischen Atomistik verhält. Wie diese eine bloss qualitative Mechanik, so ist die aristotelische Physik eine qualitative Energetik. Da sie die Transformationen der Energie noch nicht erkannt hatte und da ihr der Gedanke einer Messung der Energiegrössen noch fernlag, so begreift es sich zunächst, dass sie die Sinnesempfindungen im allgemeinen für die Urqualitäten selbst hielt, nicht für blosse Zeichen, die auf solche hinweisen, und dass das herrschende Prinzip bei ihr der für eine qualitative teleologische Betrachtungsweise nächstliegende Begriff der Vollkommenheit war. Dagegen stimmen alte und neue Energetik durchaus darin überein, dass das Problem der Entstehung und Umwandlung der Energie hier wie dort auf die nämlichen Hilfsbegriffe zurückführt. So leben die Potentia und der Actus der aristotelischen Physik, natürlich mit den durch die Anpassung an die heutige

physikalische Erfahrung gebotenen Modifikationen, in der potentiellen und aktuellen Energie der modernen Energetik wiederum auf. Auch die durch nichts beschränkte Möglichkeit mannigfaltiger, das Gebiet der empirischen Naturforschung beliebig überschreitender Energieformen, die dereinst der christlichen Scholastik ihre Dienste geleistet hatte, kehrt in dem Sinne wieder, dass man gelegentlich die Denkbarkeit irgend welcher unsrer Erfahrung unzugänglicher Energien bereitwillig zugesteht oder wohl auch das Psychische der Reihe der Energieformen einordnet, insofern neben den empirisch nachweisbaren Transformationen der Energie immer noch beliebige andere direkt nicht nachweisbare Zwischenglieder denkbar seien. Denn nimmt man an, eine solche anonyme Energieform gehe einerseits aus bestimmten messbaren Energiegrössen hervor, und wandle sich ihrerseits in weitere, ebenfalls messbare Energien um, so fügt sich ein solches Zwischenglied ohne weiteres dem Prinzip der Aequivalenz der Verwandlungen, ohne doch selbst messbar zu sein. Vielmehr kann es sich entweder nur durch gewisse qualitative Erscheinungen verraten, wie z. B. die „psychische Energie“, oder es könnte eventuell auch ganz verborgen bleiben.

Liegt in dieser Unbestimmtheit und dem abstrakt begrifflichen Charakter des Energiebegriffs, die zu solchen metaphysischen Anwendungen verführen, die Verwandtschaft der modernen mit der antiken Energetik offen zutage, so trennen sich nun aber freilich beide weit voneinander in dem, was jener ihren naturwissenschaftlichen Wert verleiht, in der quantitativen Fixierung der Begriffe.

An die Stelle des qualitativen Prinzips der Vollkommenheit ist das quantitative der Erhaltung der Energiegrösse getreten, während zugleich die kinetische Energie oder die geleistete Arbeit, messbar durch das Produkt eines Gewichts in seine Erhebungshöhe, das allgemeine Mass der Energiegrösse abgibt. Dieses quantitative Prinzip ist von jenem die ältere Energetik beherrschenden Vollkommenheitsbegriff so sehr verschieden, dass es den mit diesem eng verbundenen Gedanken der Entwicklung sogar auszuschliessen scheint. Denn ein System, das unter dem Grundgesetz der absoluten Konstanz steht, ist mindestens hinsichtlich der Summe der Energien entwicklungslos. In dem Umstand, dass man des Entwicklungs-

gedankens nicht völlig entraten möchte, liegt dann aber wohl auch der Grund, dass die konsequente Energetik gerade das Moment, aus dem die Energetik eigentlich entsprungen ist, das Konstanzprinzip, zurücktreten lässt, indem sie ausdrücklich betont, nicht in ihm, sondern in dem Energiebegriff als solchem liege der Schwerpunkt der neuen Anschauung; und ganz von selbst fällt nun das grössere Gewicht auf ein zweites Prinzip, dem man wohl auch geradezu die Bedeutung eines neuen Entwicklungsgesetzes zuschreibt: auf den sog. zweiten Hauptsatz der Energetik. Wie der erste Hauptsatz auf das Ganze und sein Beharren, so geht dieser zweite auf das Einzelne und seinen Wechsel, indem er den Verwandlungen der Energie eine bestimmte Richtung und damit dem gesamten Prozess dieser Verwandlungen ein bestimmtes Endziel zeigt.

Trotz der allgemeinen, von jeder besonderen Energieform abstrahierenden Fassung, die sich auch diesem Satze geben lässt, liegt nämlich, im Gegensatze zum ersten, seine praktische Wichtigkeit und damit seine Bedeutung als Entwicklungsgesetz in den Erscheinungen, die lange vor der Anerkennung des allgemeinen Energieprinzips bereits zu seiner Aufstellung geführt hatten: in den Beziehungen der Wärme zu den übrigen Energien, namentlich zur mechanischen oder kinetischen. Nach dem diese Beziehungen ausdrückenden Carnotschen Satze können andere Energieformen, z. B. mechanische Arbeit, zwar vollständig in Wärme, diese aber kann niemals vollständig in andere Energien, also wieder in mechanische Arbeit, übergehen, so dass bei allen Verwandlungen, bei denen Wärme auftritt — und es gibt, so weit bekannt, keine Energieverwandlung, bei der dies nicht der Fall wäre — die Energie der Wärme stets in einen verwandlungsfähigen und in einen gebundenen, zu weiteren Verwandlungen unfähigen Bestandteil zerfällt. Hieraus ergibt sich, dass in jedem in sich abgeschlossenen System und demnach auch in dem Universum, sofern es als ein solches gedacht wird, die Summe der gebundenen, nicht mehr verwandlungsfähigen Energie fortwährend auf Kosten der verwandlungsfähigen zunehmen muss, bis ein Zustand erreicht wird, in dem überhaupt alle Energie in die gebundene Form übergegangen und demnach absolute Stabilität eingetreten ist. So kommt schliesslich, ihrem teleologischen

Charakter entsprechend, auch die moderne Energetik auf ein Entwicklungsgesetz. Freilich aber hat dieses, am Vollkommenheitsbegriff gemessen, gewissermassen einen entgegengesetzten Inhalt. Denn sofern man einen Zustand, bei dem Arbeit oder eventuell in Arbeit umzuwandelnde Energie fortwährend erzeugt wird, immerhin als den vollkommeneren ansehen wird gegenüber einem permanenten Gleichgewicht, in welchem überhaupt nichts mehr geschieht, sagt das in dem zweiten Satz der Energetik enthaltene Entwicklungsgesetz offenbar aus, dass der Energiezustand des Universums immer unvollkommener werde. Es ist wohl nicht unnütz zu bemerken, was bei der Formulierung der Energieprinzipien als „universeller Naturgesetze“ nicht immer geschieht, dass selbstverständlich diese Prinzipien, ebenso wie die aus ihnen gezogenen Folgerungen, nur so lange gültig bleiben, als das Universum als ein geschlossenes System gedacht wird. Im übrigen können die praktischen Bedenken, die man gegen ein solches retrogrades Entwicklungsgesetz hegen mag, an sich keinen Einwand gegen das energetische Weltbild begründen, obgleich der Gedanke, dass am Ende der Dinge alle aktuelle Energie in den gebundenen Zustand übergegangen ist, etwas Befremdendes hat, weil das Bestehen eines solchen Zustandes selbst die absolute Unmöglichkeit zur Bildung des Energiebegriffs in sich schliessen würde. Doch die Frage, ob Energetik oder Mechanik, ist nicht nach solchen subjektiven Motiven, sondern, namentlich wenn sie im Sinne einer Ablehnung der mechanischen Naturanschauung verstanden wird, nur dadurch zu entscheiden, dass man prüft, welche von beiden Anschauungen von dem Zusammenhang der Naturerscheinungen vollständiger Rechenschaft gibt, und welche den erkenntnistheoretischen Forderungen, die an jede objektive Naturbetrachtung zu stellen sind, besser gerecht wird. Damit kommen wir auf den doppelten Gesichtspunkt, der jeder Art von Interpretation der Natur gegenüber geltend zu machen ist: den empirischen und den erkenntnistheoretischen.

2. Vorzüge und Nachteile der energetischen Naturbetrachtung. Nun hat in empirischer Hinsicht die energetische Betrachtung unverkennbar den einen Vorzug vor der mechanischen, dass sie ein universelles Prinzip aufstellt, das ebensowohl auf das Ganze der Natur wie auf den Zusammenhang der einzelnen

Erscheinungen anwendbar ist, und dass sie auch solche Beziehungen umfasst, die für jetzt oder möglicherweise für immer einer eindeutigen mechanischen Kausalerklärung entzogen sind. Aber dieser Vorzug, den das Prinzip seinem teleologischen Charakter und der in diesem begründeten Vieldeutigkeit der Beziehungen verdankt, ist gerade so gut der auf dem Boden der mechanischen Naturbetrachtung stehenden Anwendung desselben wie der reinen Energetik eigen, und es kann darum hieraus kein spezifisches Argument für die letztere abgeleitet werden. Anders steht es mit der Frage, ob die Energetik mit Hilfe ihrer beiden Hauptsätze auch über die Naturerscheinungen im einzelnen zureichende Rechenschaft geben kann. Dass dies zunächst nicht der Fall ist, darüber kann wohl bei den Energetikern selbst kein Zweifel bestehen. Alle Naturerscheinungen lassen sich schliesslich in drei Faktoren zerlegt denken: in räumliche, in zeitliche Eigenschaften, welche beide der objektiven Anschauung angehören, und in Grössenbegriffe irgend welcher Art, die, wie man sie auch bestimmen möge, als sog. „Kräfte“, als „Massen“ oder als „Energien“, selbst nicht unmittelbare Anschauungen sind, von denen wir aber jederzeit verlangen, dass sie zweckmässige Hilfsmittel abgeben, um die in der Anschauung, also in Raum und Zeit gegebenen Erscheinungen in einen verständlichen Zusammenhang zu bringen. Von diesen drei Seiten berücksichtigt nun die Energetik nur die dritte, die an sich rein begriffliche. Sie gibt daher über die Grössenverhältnisse der eintretenden Verwandlungen und (mittelst des zweiten Hauptsatzes) auch über ihren allgemeinen Verlauf Rechenschaft, die Richtung und die Zeit dieser Verwandlungen lässt sie aber im allgemeinen unbestimmt. Auch bleiben die einzelnen Energien selbst, soweit sie nicht mittelst des allgemeinen Transformationsprinzips dem Energiebegriff subsumierbar sind, disparate Begriffe: so neben der Bewegungs- und Distanzenergie und den dem Inventar der alten Naturlehre entnommenen Energien Wärme, Elektrizität, Magnetismus, Licht, chemische Energie, noch die Volumenenergie (bei Gasen), die Flächenenergie (bei der Kapillarität), die Formenenergie (bei der Elastizität).

Gleichwohl muss zugestanden werden, dass wenn die bisherigen Prinzipien der Energetik zu einer vollständigen Interpretation der Naturerscheinungen nicht zureichen, immer noch

die Möglichkeit bleibt, es könnten, ähnlich wie der Carnotsche Satz vom Wärmeaustausch zu einem energetischen Hauptsatz erhoben worden ist, so auch noch andere, schon vorhandene, oder neue Hilfssätze aufgefunden werden, die eben das leisteten, was die beiden Hauptsätze der Energetik bis dahin nicht leisten. Wenn es aber ein Gebiet gibt, das zu dieser Probe sich eignet, so ist es sicherlich vor allen anderen das der Mechanik selbst.

In der Tat hat nun H. Hertz in der Einleitung zu seinen „Prinzipien der Mechanik“ einen solchen Versuch zwar nicht durchgeführt, jedoch angedeutet; und er hat dabei zugleich die Gründe entwickelt, die ihn von dem Unternehmen abstehen liessen. Hertz spricht hier von drei „Bildern“, die er versuchsweise sukzessiv den Betrachtungen der Mechanik zu Grunde gelegt habe. Das erste Bild ist das hergebrachte mit den Newtonschen Axiomen und Definitionen; das zweite ist das energetische Weltbild; das dritte ist das von Hertz selbst gewählte: es besteht in einer vereinfachenden Modifikation des ersten Bildes, indem der Kraftbegriff durch die sinnreiche Einführung beliebiger hypothetischer Massenelemente eliminiert ist, so dass neben Raum und Zeit nur der Begriff der Masse verwendet wird. Für uns kommen hier nicht die prinzipiell unerheblicheren Unterschiede des ersten und dritten Bildes, sondern nur ihrer beider Gegensatz zu dem zweiten, dem energetischen, in Betracht. Um diesen Gegensatz richtig zu würdigen, darf übrigens nicht unerwähnt bleiben, dass der Ausdruck „Bilder“ hier im uneigentlichen Sinne gebraucht ist, insofern wir nämlich unter einem Bild etwas verstehen, was unmittelbar in der Anschauung gegeben ist. In diesem strengen Sinne liegt nur der „Kinematik“, die sich mit den räumlich-zeitlichen Eigenschaften der Bewegung allein beschäftigt, ein wirkliches, d. h. durchaus anschauliches Bild zu Grunde. Die Mechanik als die Lehre von den in der Natur vorkommenden Bewegungen bedarf aber unter allen Umständen gewisser Hilfsbegriffe, die selbst nicht unmittelbar anschaulich gegeben sind, die jedoch allerdings sämtlich die Eigenschaft besitzen müssen, dass sie schliesslich anschaulich interpretierbar sind. Solche Hilfsbegriffe sind die Kraft und die Masse bei dem ersten, die Masse allein bei dem dritten der Hertzschen Bilder (ohne dass freilich auch bei ihm auf die nachträgliche Einführung des Kraftbegriffs ver-

zichtet wird), endlich die Energie bei dem zweiten. Hertz macht nun zum entscheidenden Kriterium für die Wahl zwischen diesen verschiedenen „Bildern" die „Einfachheit und Zweckmässigkeit", wobei die letztere nicht bloss aus der Beschaffenheit der Begriffe selbst resultiert, deren Definition vorausgesetzt wird, sondern auch aus derjenigen der sonstigen allgemeinen Sätze, deren man zur Interpretation der Bewegungen bedarf. Hier erweist sich aber bei dem energetischen Bild der Mechanik das sogenannte Hamiltonsche Prinzip als das dem Energieprinzip selbst zunächst adäquate Hilfsprinzip. Der Hamiltonsche Satz beschränkt nämlich die Bewegungen eines gegebenen Systems durch die Bedingung, dass die Differenz zwischen aktueller, kinetischer Energie und potentieller im Mittel so klein ausfalle wie möglich. Hertz findet nun diesen Satz nicht nur schwierig und kompliziert, sondern teilweise selbst zweifelhaft in seiner Anwendung, und es scheint ihm ausserdem bedenklich, die Beschreibung gegebener Bewegungen von einem zu ergreifenden Endziel, also eigentlich von der Zukunft abhängig zu machen. Was das letztere betrifft, so muss hierzu wohl bemerkt werden, dass eben das Energieprinzip selbst schon, wie oben gezeigt wurde, ein teleologisches ist, und dass daher ein ihm zuzuordnendes Hilfsprinzip logischerweise ebenfalls einen teleologischen Charakter besitzen, d. h. wegen der regressiven Richtung aller Teleologie, wie Hertz es ausdrückt, das Gegenwärtige vom Zukünftigen abhängig machen muss. Wenn jedoch Hertz zu dem Ergebnis gelangt, dass eine energetische Mechanik unausführbar sei, falls man die Forderungen der „Einfachheit und Zweckmässigkeit" als massgebend ansehe, so lässt sich weiterhin die Frage erheben, ob diese Kriterien der Einfachheit und Zweckmässigkeit überhaupt die einzigen seien, denen die Darstellung eines Zusammenhangs von Naturerscheinungen zu genügen habe. In der Tat scheint es unzweifelhaft, dass es noch ein drittes Kriterium gibt, das im allgemeinen von der exakten Naturforschung seit dem Zeitalter Galileis und Newtons befolgt worden ist. Es lässt sich in dem Satze aussprechen: „das Bild, das wir von den Naturerscheinungen entwerfen, soll stets so wenig wie möglich von den Erscheinungen selbst abweichen, und es soll demnach, da alle Erscheinungen in der Anschauung gegeben sind, so anschaulich wie möglich sein." Unter „Anschauung" ist aber hierbei, in Anbetracht der Aufgabe der Naturforschung, das in der objektiven Anschauung Gegebene zu verstehen, also das Räumlich-Zeitliche. Wir können dieses dritte, von Hertz übergangene Kriterium das der Anschaulichkeit nennen. Der Grad, in dem ein System der Mechanik dem Postulat der Anschaulichkeit entspricht, wird demnach darin zum Ausdruck kommen, ob und wie die von ihm verwendeten, unmittelbar nicht anschaulichen Hilfsbegriffe in Anschauungen übertragen werden können. An diesem Massstabe gemessen, unterscheiden sich nun die Hilfsbegriffe des ersten und des dritten von denen des zweiten der oben erwähnten Bilder, die einfachen Begriffe der Kraft und der Masse, dadurch, dass sie direkt anschaulich interpretierbar sind, während die der aktuellen und potentiellen Energie dies nicht sind, sondern besten Falls erst durch die Zerlegung in gewisse Faktoren in anschaulich interpretierbare Elemente übergehen. So kann die Kraft als Beschleunigung eines Körpers, die Masse als Veränderung einer einem Körper mitgeteilten Geschwindigkeit unmittelbar vorgestellt werden; aber die kinetische Energie $^1/_2\ mv^2$ ist weder ein einfacher noch ein unmittelbar anschaulicher Begriff. Ein energetisches System der Mechanik würde also mutmasslich zu einem Versuch sich gestalten, mittelst komplexer logischer Begriffe von nicht anschaulicher Beschaffenheit die in der Anschauung gegebenen Bewegungen der Körper zu interpretieren.

Trotzdem ist es nicht bloss dieser kompliziertere Charakter der Hilfsbegriffe, der die energetische von der mechanischen Naturbetrachtung unterscheidet, sondern ihr spezifisches Gepräge empfängt jene nun erst durch die weitere Forderung einer hypothesenfreien Naturlehre oder, richtiger ausgedrückt, einer Naturlehre, die ausser der in der Voraussetzung der Allgemeingültigkeit des Energieprinzips enthaltenen Hypothese keine weiteren Hypothesen erfordert. Damit wird jeder Versuch prinzipiell ausgeschlossen, der darauf ausgehen möchte, über regelmässige Zusammenhänge, die nicht gerade dem Energieprinzip selbst subsumierbar sind, irgendwie Rechenschaft zu geben. Offenbar hängt es hiermit zusammen, dass z. B. in Ostwalds „Vorlesungen über Naturphilosophie", diesem geistvollen und interessanten Versuch zur Durchführung einer energetischen Welt-

anschauung, das Wort „merkwürdig“ eine Rolle spielt, die man selbst eine merkwürdige nennen könnte. So wird es als eine merkwürdige Tatsache bezeichnet, dass die Wärme und keine andere Energieform die Eigenschaft besitzt, fortwährend in wachsendem Masse jene Form „gebundener Energie“ zu erzeugen, deren Anhäufung den Lauf des Geschehens bestimmt u. s. w. Allerdings, um solche Zusammenhänge zu deuten, kann man eben hypothetischer Hilfsvorstellungen, d. h. mechanischer Molekularhypothesen, nicht entbehren. Verzichtet man aber grundsätzlich auf die Lösung aller dieser Probleme, so bleibt wiederum nur übrig, die Energieformen als ursprünglich geschiedene Qualitäten stehen zu lassen und die Befriedigung des Erkenntnisbedürfnisses nicht sowohl darin zu sehen, dass jene Formen zueinander in eine anschauliche oder irgendwie sonst verständliche Beziehung gesetzt, als darin, dass sie dem Allgemeinbegriff der Energie subsumiert werden. Eben das ist aber die Qualitätenlehre der aristotelischen Physik, übertragen in moderne, quantitative Begriffe.

Trotz alledem wird eine unbefangene Beurteilung nicht anstehen dürfen, diesen Versuchen einer rein energetischen Naturbetrachtung ihre Bedeutung und in gewisser Beziehung ein bleibendes Verdienst zuzugestehen. Sie sind nicht nur an sich von hohem Interesse, sondern sie haben auch zweifellos vieles dazu beigetragen, die in die mechanische Weltanschauung eingehenden Begriffe und Voraussetzungen zu klären. Diese waren, wie jede wissenschaftliche Lehre, die zur unbestrittenen Herrschaft gelangt ist, allmählich der dogmatischen Erstarrung anheimgefallen. Sie mussten durch den Kampf mit einer ihr entgegengesetzten Betrachtungsweise wieder, um ein Wort Kants zu gebrauchen, „aus dem dogmatischen Schlummer geweckt werden“. Indem die moderne Energetik den Versuch machte, die in jenem Kampf der Weltanschauungen, der den Anbruch der Neuzeit bezeichnet, unterlegene und, wie man lange geglaubt, für immer beseitigte Qualitätenlehre mit den Mitteln, die indessen die mechanische Naturlehre selbst zur Verfügung gestellt hatte, neu zu beleben, hat sie zwar nicht die Haltbarkeit ihres eigenen Gebäudes, wohl aber den hypothetischen und in vielen Beziehungen stark mit völlig willkürlichen Fiktionen behafteten Charakter aller der Anschauungen ans Licht gebracht, die sich

auf den Begriff der Materie beziehen. Das Dogma, dass die Materie ein Ding sei, das wir unmittelbar wahrzunehmen und nach Elimination der in die Sinneswahrnehmung eingehenden Täuschungen durch die physikalische und chemische Forschung als das so lange von der Philosophie vergeblich gesuchte wahre Sein der Dinge zu erkennen vermöchten, dieses Dogma ist wenigstens durch die neuere Energetik und die mit ihr zusammenhängenden Bestrebungen einer rein begrifflichen und hypothesenfreien Deduktion der Naturerscheinungen gründlich erschüttert worden. Die Materie erweist sich klar als das, was sie nach der ganzen, nur auf den Zusammenhang der objektiven Erfahrung gehenden Richtung der Naturforschung allein sein kann: als das räumliche Substrat der Erscheinungen, auf dessen Eigenschaften wir nur, insofern sie räumlich-zeitliche sind, zurückschliessen können. Da aber solche Rückschlüsse vieldeutig sind, wie jedes von der Folge zum Grunde aufsteigende logische Verfahren, so bewahrt jenes Substrat im letzten Grunde stets einen hypothetischen Charakter. Denn mögen auch gewisse Aussagen über die Bewegungsvorgänge desselben als sichergestellt gelten und mögen mit dem Fortschritt der Forschungen diese Aussagen die der objektiven Erkenntnis zugänglichen Erscheinungen immer vollständiger erschöpfen, so bleibt doch der Natur der Sache nach immer dahingestellt, inwieweit jenes „Bewegliche im Raum“ Eigenschaften besitzt, die nicht in den der physikalischen Analyse zugänglichen Bewegungen zum Ausdruck kommen. Indem daher jede Zurückführung der Naturerscheinungen auf bestimmte Bewegungsvorgänge einen Rest lässt, der eben das bewegliche Objekt selbst ist, ohne das wir eine Bewegung weder anschaulich noch begrifflich denken können, bleibt schliesslich jede Interpretation der Natur bei diesem irreduziblen hypothetischen Grenzbegriff eines uns lediglich in seinen Bewegungen und deren Wechselbeziehungen gegebenen Substrates stehen. In der Tat ist das derjenige Grenzbegriff, den auch die energetische Betrachtungsweise zurückbehält. Denn wenn sie als das Endziel ihrer Bestrebungen „die Auflösung der Materie in einen räumlich zusammengeordneten Komplex von Energien“ bezeichnet, so wird diese angebliche Auflösung der Materie zu einer korrekten Definition derselben auch im Sinne der mechanischen Naturauffassung, wenn man in dieser Formulierung den Begriff der

„Energien“ durch den minder bestreitbaren der „Erscheinungen“ ersetzt. Durch diese Reduktion des Begriffs der Materie auf seine letzten, unentbehrlichen Elemente ist nun aber endlich auch diejenige Verbindung desselben vollständig gelöst, die den wesentlichsten Anteil an den Trübungen und Missverständnissen gehabt hat, denen er bis in die neueste Zeit unterworfen war: seine Verbindung mit den philosophischen Substanzbegriffen. Dass Hume und nach ihm Kant das hypothetische Substrat der Naturerscheinungen mit demselben Namen nannten, mit dem Descartes, Spinoza und Leibniz ihre transzendenten metaphysischen Wesen bezeichnet hatten, das war geschichtlich verständlich; aber es war dennoch ein verhängnisvoller Schritt, weil es sich hier in Wahrheit um völlig verschiedene Begriffe handelte, indes der übereinstimmende Ausdruck doch immer wieder zur Vermengung beider verführte.

3. Mechanik und Energetik in ihrem Verhältnis zu den allgemeinen Bedingungen der Naturerkenntnis. Neben der Frage, welche der beiden Betrachtungsweisen, die mechanistische oder die energetische, dem empirischen Zusammenhang der Erscheinungen im einzelnen besser gerecht wird, ist die zweite, erkenntnistheoretische Frage, welche von ihnen mit den allgemeinen Bedingungen unserer Naturerkenntnis übereinstimmt, nicht minder von Bedeutung. Denn eine noch so vollständige Interpretation der Erfahrung würde schliesslich unhaltbar sein, wenn sie mit den Prinzipien der Erkenntnis, also z. B. mit den Gesetzen des logischen Denkens oder mit der Annahme konstanter Eigenschaften des Raumes und ähnlichen, in Widerspruch stünde. In der Tat hat nun die Energetik dieses Argument der Unvereinbarkeit mit den Erkenntnisprinzipien vielfach gegen die mechanistische Betrachtungsweise ins Feld geführt, da die letztere durchgängig der Materie nicht nur Eigenschaften beilege, die den empirischen Körpern nicht zukommen, sondern vielfach in den verschiedenen Hypothesen sogar solche, die einander widerstreiten, z. B. absolute Starrheit und absolut flüssige Beschaffenheit, Unteilbarkeit der letzten Elemente und unendliche Teilbarkeit. Diesen Einwänden wird jedoch der Anhänger der mechanischen Betrachtungsweise mit Recht entgegenhalten, dass erstens alle diese speziellen Hypothesen für die mechanische Naturanschauung als solche unwesentlich sind, da diese an sich an keinen jener hypothetischen Hilfsbegriffe, sondern eben nur daran gebunden ist, die Materie als das Bewegliche im Raum zu denken, und dass zweitens die Forderung der Uebereinstimmung mit den allgemeinen Erkenntnisformen zwar auch diejenige Uebereinstimmung mit den allgemeinen Eigenschaften einschliesst, ohne die wir uns keine Naturobjekte denken können, zu welchen Eigenschaften eben der Raum gehört, dass sie aber keineswegs eine Uebereinstimmung mit den selbst wieder sehr voneinander abweichenden Eigenschaften einzelner Körper, z. B. dem festen oder dem flüssigen Zustand, in sich enthält. Da die Materie nicht selbst eine sinnliche Erscheinung, sondern ein Begriff ist, zu dessen Bildung der Versuch, über den Zusammenhang der Naturerscheinungen Rechenschaft zu geben, mit Notwendigkeit führt, so kann die Möglichkeit nicht bestritten werden, dass eben dieser Zusammenhang dazu nötigen könnte, jenem Begriff Eigenschaften beizulegen, die keinem einzigen der uns in der Erfahrung gegebenen Körper zukommen. Diese Eigenschaften müssen nur stets in der Raumanschauung möglich sein, weil ohne diese die Materie nicht mehr das allgemeine Substrat der im Raume gegebenen Erscheinungen wäre. Alles, was über diese allgemeine Bedingung hinausgeht, ist aber Aufgabe einer Begriffsbildung, die lediglich die Uebereinstimmung der aus den Voraussetzungen entwickelten Folgerungen mit den Erscheinungen zu ihrem Regulativ hat. Insoweit dieses Regulativ keine eindeutige Fixierung der Begriffe möglich macht, ist die Materie ein hypothetischer Begriff von heuristischem Werte, indem die unter seiner Anleitung gewonnenen Ergebnisse zugleich neue regulative Hilfsmittel abgeben, nach denen die gemachten Voraussetzungen berichtigt oder verändert werden, so dass sich auf dem Wege dieser fortschreitenden Regulationen allmählich immer mehr konstitutive, durch die fortschreitende Berichtigung nicht mehr zu beseitigende Elemente des Begriffs ergeben. So ist auf dem Wege solcher Regulationen an die Stelle des spezifischen Wärmefluidums die Auffassung der Wärme als einer Bewegung, so an die Stelle der von leuchtenden Körpern ausströmenden Teilchen die oszillatorische Bewegung der Materie getreten, und so ist die Physik gegenwärtig im Begriff, für die früher auf gesonderte Bewegungen zurückgeführten optischen, elektrischen und magnetischen Strah-

lungs- und Schwingungserscheinungen eine einheitliche Vorstellungsweise zu entwickeln, die jene als Teilphänomene in sich schliesst und zugleich über ihre Beziehungen Rechenschaft gibt. Wenn aus dieser Entwicklung der physikalischen Anschauungen ein Schluss gezogen werden kann, so ist es allem Anscheine nach der, dass nicht die einmalige und plötzliche Beseitigung des hypothetischen Begriffs der Materie, sondern die allmählich erfolgende Ersetzung der hypothetischen Elemente, die der fortschreitenden Regulation der physikalischen Erkenntnisse dienen, durch endgültige Feststellungen die eigentliche Aufgabe der naturwissenschaftlichen Untersuchung ist. Dieser tatsächlichen Entwicklung der Wissenschaft gegenüber ist dann die Frage, ob das Ende dieses fortschreitenden Prozesses jemals erreichbar sei, eine müssige, weil nicht zu beantwortende.

Erscheinen hiernach die Einwände gegen den hypothetischen Charakter der letzten Voraussetzungen der mechanischen Naturlehre deshalb nicht als berechtigt, weil daher ebenso der regulative Wert der Hypothesen, wie die fortwährende Umwandlung hypothetischer Elemente in positive übersehen wird, so gehen jene Einwände nun aber anderseits an den logischen Motiven, die von Anfang an bei der Bildung der mechanischen Naturanschauung wirksam waren, achtlos vorüber. Als Galilei die Abstraktion von den Sinnesqualitäten als bloss subjektiven Bestandteilen der Wahrnehmung und die Reduktion der Naturerscheinungen auf die mathematischen Eigenschaften der Gegenstände forderte, lag dem die wohlberechtigte Erwägung zugrunde, jene Objektivierung der Sinnesqualitäten, wie sie in der aristotelischen Physik herrschend war, führe zu unerträglichen Widersprüchen mit der Erfahrung. Indem nun auch die neuere Energetik diese Widersprüche nicht beseitigt, sondern nur dadurch zu umgehen sucht, dass sie die Tatsachen, in denen sie zum Ausdruck kommen, als Fälle eines nicht weiter zu erklärenden Zusammentreffens bestehen lässt, lässt sie jene zwingenden logischen Motive für die Unterscheidung der objektiven, durchgehend auf geometrische und phoronomische Bestimmungen zurückführenden Elemente der Erscheinungen und der subjektiven, qualitativen wieder völlig aus dem Auge. Obgleich daher die heutige Energetik nicht mehr mit der aristotelischen die subjektiven Sinnesqualitäten selbst zu Urqualitäten der Dinge erhebt, so weicht sie

doch nur insoweit von dieser ab, als die angenommene Allgemeingültigkeit des Prinzips der Erhaltung der Energie dazu nötigt, einzelne Energieformen, wie z. B. die Wärme, über das Gebiet einer bestimmten Sinnesqualität übergreifen zu lassen, oder bei andern, wie z. B. bei Elektrizität, chemischer Energie u. s. w., eine mehrdeutige Beziehung zwischen den Energien und den Sinnesempfindungen zu statuieren. Man hilft sich dann hier meist mit dem axiomatisch angenommenen Satze, dass unsere Sinnesempfindungen Zeichen oder Symbole seien, und dass die Wissenschaft keine andere Aufgabe habe als die, diese Zeichen in einen für unser praktisches Handeln zureichenden Zusammenhang zu bringen. Nun steht aber dieses angebliche Axiom ebenso sehr im Widerspruch mit unserer unmittelbaren Auffassung der Dinge, wie mit der ganzen Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Unmittelbar sind uns unsere objektiven Sinnesempfindungen nicht Zeichen der Dinge, sondern die Dinge selbst; und die Wissenschaft ist von Anfang an darauf ausgegangen, theoretisch den Zusammenhang der Erscheinungen zu begreifen, die Rücksicht auf das praktische Handeln stand ihr stets erst in zweiter Linie. Das Grundmotiv aller wissenschaftlichen Forschung ist daher das Postulat widerspruchsloser Verknüpfung der Tatsachen. An diesem Postulat gemessen versagt die Energetik, weil dasselbe bei ihr in Wahrheit durch ein anderes, rein begriffliches ersetzt wird, nämlich durch das der Subsumtion des Gegebenen unter einem übereinstimmenden Allgemeinbegriff. Dieses Prinzip der Subsumtion ist in der Tat die früheste, in der griechischen Naturphilosophie von den ältesten Zeiten an hervortretende Form, in welcher der Einheitsbetrieb der menschlichen Vernunft Befriedigung suchte. Den vollendeten Abschluss dieser, in dunklerem Drang bereits in den älteren Lehren vom einheitlichen Weltstoff sich regenden Bestrebungen bildet die aristotelische Physik. Als Meister der Subsumtion hat sich Aristoteles vor allem auch in seiner Physik bewährt, wo er unter den Begriffen von Stoff und Form, Potentia und Aktus alle Tatsachen der leblosen und lebenden, der physischen und geistigen Welt in einer sinnreich fortschreitenden Reihe meist dichotomischer Subsumtionen ordnete. Die grosse Tat der Begründung der neueren Physik bestand aber darin, dass sie an Stelle dieser Subsumtion unter Allgemein-

begriffe die Interpretation der Erscheinungen durch ihre Verknüpfung nach allgemein gültigen Prinzipien einführte. Auch als erkenntnistheoretisches Postulat galt ihr daher nicht mehr, wie der alten Physik, die unterschiedslose Subsumtion des einzelnen unter die gleichen Allgemeinbegriffe, sondern seine widerspruchslose Verknüpfung. An die Stelle der Aufhebung der Gegensätze durch ihre Einordnung in logische Kategorien setzte sie das Prinzip der Elimination des Widerspruchs durch die sachgemässe Interpretation der Tatsachen. Die aristotelische Physik hatte neben dem Zweck- und Gesetzmässigen dem Zufälligen, neben der Regel der Ausnahme ruhig einen Platz eingeräumt. Sie fand das Erkenntnisbedürfnis befriedigt, wenn nur schliesslich alles jenen Allgemeinbegriffen untergeordnet war, die an sich vermöge ihrer umfassenden Natur zum Verständnis des einzelnen kaum etwas beitrugen. Die mechanische Physik Galileis lässt völlig dahingestellt, ob es wenige oder viele Prinzipien der Erscheinungen gibt, und am allerwenigsten empfindet sie irgend eine Nötigung, nach einer letzten Ursache oder nach einem letzten Zweck der Dinge zu fragen. Aber sie verlangt ausnahmslose Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, und diese schliesst in sich, dass die verschiedenen Prinzipien, die man als Erklärungsgründe aufstellt, einander nicht widersprechen, und dass daher mit ihrer Hilfe der Zusammenhang der Erscheinungen selbst als ein widerspruchsloser sich darstellt. Indem die neue Energetik die letzte Aufgabe der Naturforschung wiederum in der Anwendung eines einzigen allumfassenden Begriffs erblickt, lässt sie das erkenntnistheoretische Postulat der Galileischen Naturlehre, das des widerspruchslosen Zusammenhangs, leise zu Boden gleiten. Damit fällt aber auch die unmittelbare Folge dieses Postulats, die Elimination der subjektiven Elemente der Wahrnehmung aus dem objektiven Weltbilde, und mit ihr die mechanische Weltanschauung. Denn ihre erkenntnistheoretische Grundlage hat diese eben darin, dass nach jener Elimination der subjektiven Elemente der Wahrnehmung lediglich die geometrischen und phoronomischen und die aus diesen durch die Berücksichtigung des gesetzmässigen Verlaufs der Erscheinungen gewonnenen dynamischen Prinzipien zurückbleiben. Als das der subjektiven Bestimmungen entkleidete Substrat der Erscheinungen ergibt sich

dann aber der Begriff der Materie als ein unentbehrlicher Hilfsbegriff.

Indem die moderne Energetik dazu beitrug, der mechanischen Physik die wahre Bedeutung ihrer erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und Hilfshypothesen zum Bewusstsein zu bringen, hat sie die Mission erfüllt, die im Streit der Anschauungen vorzugsweise solchen Versuchen zukommt, die zu den geltenden Lehren in den schärfsten Gegensatz treten und darum am gründlichsten zur Selbstbesinnung anregen. Dass die neue Energetik, über diese negative Aufgabe hinausgehend, die Naturlehre wiederum in die Bahn der Qualitätenlehre lenken werde, ist angesichts ihrer empirischen und erkenntnistheoretischen Unzulänglichkeit kaum zu erwarten.

Probleme der Geistesphilosophie.

5. Die Aufgabe und die Methode der Psychologie.

a. Die Begründung der physiologischen Psychologie.

(Hugo Münsterberg.)

1. Psychologie und Leben. Kann unser historisches und politisches, unser ethisches und ästhetisches, unser logisches und philosophisches Denken, kann mit einem Wort die Welt unseres wirklichen praktischen Lebens auf das gegründet werden, was die wissenschaftliche Psychologie von der Menschenseele lehrt? Finden wir uns tatsächlich als solche Konglomerate von psychophysischen Elementen, sind die Männer, welche wir bewundern und verachten, lieben und hassen, für uns identisch mit diesen Kombinationen psychischer Atome, welche einander nach psychologischen Gesetzen ziehen und stossen? Verstehen wir unter Verantwortlichkeit und Freiheit in der moralischen Welt nur ein gewisses passives Bewusstwerden von gewissen psychologischen Prozessen, welche nach bestimmten Naturgesetzen innerhalb unseres Schädels verlaufen? Bedeutet die Geschichte wirklich für uns, was psychologische und ökonomische und statistische Gesetze an seine Stelle setzen? Sind „Helden und Heldenverehrung“ leere Worte? Meinen wir, wenn wir von Napoleon und Washington, Newton und Goethe sprechen, jene komplizierten chemischen Prozesse, als welche der Physiologe ihr Leben auffasst, und jene sie begleitenden psychischen Prozesse, welche der Psychologe von ihrer Geburt bis zu ihrem Tode aufzählen kann?

Sicherlich können wir nicht mit diesem Standpunkte der Psychologie auskommen, mit diesen Schlüssen über Geschichte und Logik und Ethik, über den Menschen und das Universum.

Jede Fiber in uns empört sich dagegen, jeder Wert in unserem wirklichen Leben widerspricht einer solchen Konstruktion. Wenn unser Leben von Idealen der Wahrheit, der Schönheit, der Moral erfüllt ist, können wir nicht in einer psychologischen Metaphysik verbleiben, nach welcher das ganze Universum nur ein unpersönlicher Bewusstseinsinhalt ist, und jeder ehrliche Mann, dem die Pflichten seines wirklichen Lebens mehr als schöne Worte sind, wird ruhig, aber entschieden dem Psychologen sagen: Es gibt eben mehr Dinge zwischen Himmel und Erde, als eure Schulweisheit sich träumen lässt.

Ist es nun tatsächlich unmöglich, zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen eine Verbindung herzustellen? Sicherlich kann eine solche Verbindung nicht auf einem unzulänglichen Kompromiss beruhen. Wenn wir zu dem Verstande sagen: Gehe nur vorwärts in deiner analysierenden und erklärenden Psychologie, aber nicht zu weit, sondern mache Halt, bevor du zu praktischen Konsequenzen vorgehst, und wenn wir zu unserem Gefühl und unserem Gewissen sagen: Lebe nur dieses Leben, aber versuche nicht darüber nachzudenken, denn alle deine Werte würden sich dann als blosse Illusionen herausstellen: dann bleibt bloss eins zweifelhaft, ob das Gewissen oder der Verstand hier mehr zu bedauern ist. Ein Denken, das zu schwach zum Handeln ist, und ein Handeln, das sich vor dem Denken fürchtet, bilden ein elendes Paar, die nicht ein wirkliches Leben miteinander leben können. Ein solch feiger Kompromiss kommt für uns hier nicht in Frage. Noch viel weniger können wir annehmen, dass die gegenwärtige Unvollkommenheit der Wissenschaft der Trost unseres Gewissens sei.

Die Verbindung der zwei Lebensbetrachtungen ist möglich; mehr als das, sie ist notwendig in dem wohlverstandenen Interesse beider, da der anscheinende Widerspruch auf einem vollständigen Missverständnis beruht. Nicht die Psychologie widerspricht den Forderungen des Lebens, sondern nur eine missbräuchliche Verwendung derselben. Psychologie hat das Recht und die Pflicht, alles vom psychologischen Standpunkt aus zu betrachten, aber Leben und Geschichte, Ethik und Philosophie haben weder die Pflicht noch das Recht, das, was nun vom psychologischen Standpunkt sich erkennen lässt, als ein Abbild der Wirklichkeit hinzunehmen.

In der Frage, ob die psychischen oder die physischen Objekte oder beide die rechte Wirklichkeit bedeuten, entscheidet sich der dualistische Realismus und der Materialismus für die letzten beiden Auffassungen, während die Psychologie für die erste stimmt. Es scheint, als müsse eine dieser drei Entscheidungen richtig sein. Aber gerade hier ist das grosse Missverständnis. Nein, alle drei sind gleichermassen falsch und wertlos; eine vierte allein ist im Recht, welche da sagt, dass weder die physischen Objekte, noch die psychischen Objekte die rechte Wirklichkeit vorstellen, sondern beide nur ideale Konstruktionen von seiten des Subjektes sind, da beide von einer Wirklichkeit abgeleitet sind, welche weder ein physisches noch ein psychisches Objekt, ja, welche überhaupt kein existierendes Objekt ist, da deren blosse Auffassung als eines existierenden Objektes schon eine Umformung derselben bedeutet. Solche Umformung geschieht für wissenschaftliche Ziele, ist daher logisch wertvoll und repräsentiert insofern auch eine wissenschaftliche Wahrheit; aber nichtsdestoweniger erreicht diese Wahrheit nicht die Wirklichkeit des noch nicht umgeformten Lebens. Es ist genau dasselbe Verhältnis, wie das zwischen der Naturwissenschaft und dem Materialismus. Die Naturwissenschaft betrachtet die Welt als einen Mechanismus, und für diesen Zweck formt sie die Wirklichkeit auf einem höchst komplizierten und geistvollen Wege um. An die Stelle der wahrnehmbaren Objekte setzt sie unwahrnehmbare Atome, welche bloss Produkte mathematischer Konstruktion und ganz unvergleichlich mit irgend einem bekannten Dinge sind; und gleichwohl sind diese Atome wissenschaftlich wahr, da ihre Konstruktion für den besonderen wissenschaftlichen Zweck notwendig ist. Die Behauptung ihrer Wahrheit meint nur, dass sie einen objektiven Wert für die begriffliche Bearbeitung der Wirklichkeit besitzen. Aber es ist verkehrt, mit den materialistischen Philosophen zu denken, dass diese Atome eine Wirklichkeit von höherer Realität als die bekannten Dinge oder gar die einzige Realität bilden, wobei allen unräumlichen Wirklichkeiten das Recht auf Existenz abgesprochen wird. Die physikalische Theorie der Materie ist wahr und zwar wahr ohne Grenze und ohne Ausnahme, aber der Materialismus ist falsch von Anfang bis zu Ende. Es gibt in der Tat kein physisches

Objekt in der Welt, welches die Naturwissenschaft nicht in Atome auflösen müsste, aber kein Atom in der Welt besitzt Realität; und diese beiden Feststellungen widersprechen einander nicht.

In derselben Art ist die wissenschaftliche Psychologie berechtigt, aber der Psychologismus, welcher die psychischen Elemente und ihren Mechanismus als eine Wirklichkeit betrachtet, ist von der Wurzel bis zum Gipfel falsch. Dieser Psychologismus ist nicht um das geringste besser als der Materialismus. Es macht praktisch keinen Unterschied, ob die wirkliche Substanz aus schwerem, raumfüllenden Material oder aus den dem feineren Stoffe besteht, aus welchem die Träume gewebt sind; beide sind existierende Objekte, beide sind Kombinationen von atomhaften, unteilhaften Elementen, beide sind in ihrem Wechsel geregelt und bestimmt durch allgemeine Gesetze, beide machen die Welt zu einer Sukzession von Ursachen und Wirkungen. Der psychische Mechanismus hat nichts vor dem physischen voraus; beide geben eine tote Welt, ohne Ziele und Werte; Gesetze aber keine Pflichten; Wirkungen aber keine Zwecke; Ursachen aber keine Ideale.

Es gibt keine geistige Tatsache, welche der Psychologe nicht in seine psychischen Elemente aufzulösen hätte, und da diese Umbildung logisch wertvoll ist, sind diese seine psychischen Elemente und deren Spiel von Assoziationen und Hemmungen wissenschaftlich wahr. Aber ein psychisches Element und alles, was als Kombination von psychischen Elementen und als solche unter den Gesetzen dieser psychologischen Konstruktion stehend gedacht wird, hat so wenig Realität wie die Atome des Physikers. Unser Körper ist nicht ein Haufen von Atomen; unser inneres Leben ist noch viel weniger ein Haufen von Vorstellungen und Gefühlen und Affektionen und Wollungen und Urteilen, sofern wir diese geistigen Dinge in der Art des Psychologen nehmen, als Bewusstseinsinhalte, geformt aus psychischen Elementen. Wenn zugegeben wird, dass die Aufgabe der Naturwissenschaft nicht in der Entdeckung einer Realität liegt, welche realer als unser Leben ist, sondern nur darin besteht, die Wirklichkeit begrifflich in eine besondere Form zu bringen, dann muss es klar sein, dass die Forderungen unseres wirklichen Lebens niemals Ergebnissen der empirischen Wissenschaft zuwiderlaufen

können. Die Wissenschaften finden so ihren freien Weg zu unbegrenzten Fortschritten, bis sie das physische und psychische Universum ganz ergriffen und umgeformt haben.

Aber wir können noch einen Schritt weitergehen. Ein Widerspruch ist um so mehr unmöglich, als diese Transformation selbst unter dem Einfluss des wirklichen Lebens steht, so dass der angebliche Herrscher in Wirklichkeit der Vasall ist. Wenn die Psychologie behauptet, dass es in Wirklichkeit keinen logischen Wert und keine absolute Wahrheit gebe, weil alle diese Dinge sich als unter psychischen Gesetzen stehend erweisen, so lautet nunmehr unsere Antwort: Eben die Tatsache, dass wir auch das logische Denken vom psychologischen Standpunkte aus betrachten, dass wir überhaupt Psychologie haben, ist nur ein Ergebnis der obersten Wahrheit, dass wir logische Ziele und Aufgaben haben. Das logische Denken macht erst die Psychologie möglich; Psychologie kann nicht selbst die Grundlage für das logische Denken sein. Und wenn die Psychologie alle Werte verneint, weil sie als bloss psychische Phantasiegebilde sich herausstellen, so müssen wir bekennen, dass dieses Streben nach Begreiflichmachung der Welt durch ihre wissenschaftliche Bearbeitung keinen Sinn hätte, wenn es nicht die Arbeit an der Auflösung einer Aufgabe wäre, welche wir als wertvoll schätzen. Jeder Akt des Denkens, jede Behauptung und Verneinung, jedes Ja und Nein, das ein wissenschaftliches Urteil konstituiert, ist eine Willenshandlung, welche eine überindividuelle Verpflichtung zu einer solchen Entscheidung, ein „Du sollst“ anerkennt und so im Dienste des sittlichen Ideals steht. Die Psychologie gestattet so wenig einen Zweifel daran, ob das wirkliche Leben sittliche Ziele besitzt, dass vielmehr gar keine Psychologie, gar keine Wissenschaft, gar kein Gedanke, gar kein Zweifel möglich ist, der nicht durch sein blosses Dasein förmlich beweist, dass er aus sittlichen Idealen geboren ist. Die Psychologie mag unseren Willen und unsere Persönlichkeit und unsere Freiheit auflösen, ja ihre Pflicht ist es, dies zu tun, aber es darf nicht vergessen werden, dass sie es nur mit jenem Willen und mit jener Persönlichkeit zu tun hat, welche durch eine Art von Metamorphose der Persönlichkeit und dem Willen des wirklichen Lebens substituiert sind, und dass diese wirkliche Persönlichkeit und ihr freier Wille es ist, welcher erst

die Psychologie in dem Dienst seiner Ziele und seiner Ideale schafft.

Erkennen wir so den Willen als den Träger aller Wissenschaft, dann haben wir den Punkt erreicht, von dem wir die vollen Beziehungen des Lebens zu der Psychologie überschauen können. In dem wirklichen Leben sind wir fühlende Subjekte, deren Realität in der Stellungnahme unseres Willens, in unserem Streben und Verabscheuen, in unserer Liebe und unserem Hass, in unserem Behaupten und Verneinen, in unserem Zustimmen und Kämpfen gegeben ist; und da diese Stellungnahmen ineinander greifen und sich miteinander verflechten, hat diese fühlende Persönlichkeit auch Einheit. Wir kennen uns selbst, indem wir uns als solche wollende Subjekte fühlen; wir gewahren diesen Willen nicht in uns; wir wollen ihn. Aber nehmen wir die anderen Subjekte wahr? Nein, ebensowenig wie uns selbst. Im wirklichen Leben sind auch die anderen Subjekte nicht wahrgenommen, sondern anerkannt; wo ein anderes Verhalten unsere Zustimmung oder Ablehnung herausfordert, da werten wir, da sprechen wir von Persönlichkeiten. Diese Stellungnahme der Subjekte wendet sich auf eine Welt von Objekten — eine Welt, die im wirklichen Leben eine Welt von Hilfsmitteln und Hindernissen bedeutet, mit einem Wort: eine Welt von Gegenständen der Wertbeurteilung.

Existieren nun diese Subjekte und ihre Objekte? Nein, sie existieren nicht. Das heisst natürlich nicht, dass sie nun ein Märchen seien; selbst die Gestalten des Märchens sind für den Augenblick als existierend gedacht. Die wirkliche Welt, in der wir leben, hat keine Existenz, weil sie eine Form der Realität besitzt, welche unendlich voller und reicher als der Schatten von Realität ist, welche wir mit dem Worte Existenz bezeichnen. Existenz eines Objektes heisst mögliches Objekt bloss passiver Wahrnehmung sein; im wirklichen Leben gibt es keine bloss passiven Wahrnehmungen, sondern nur aktive Wertbeurteilung, und ein Ding nur als Gegenstand möglicher Wahrnehmung zu denken, bedeutet bereits eine Umformung, bei welcher die wahre Realität sich verflüchtigt. Was immer als existierend gedacht wird, kann keine Realität besitzen. Unser wirklicher Wille existiert nicht, weder als eine Substanz, welche verharrt, noch als ein Prozess, welcher verläuft; sondern unser

Wille ist gültig, und er hat eine Form der Realität, die nicht weiter beschrieben werden kann, da sie der letzte Ausgangspunkt für alle Beschreibung und alle Zustimmung ist. Wer niemals sich selbst als wollend kennen gelernt hat, kann durch keine Beschreibung lernen, welche Art von Realität uns in diesem lebendigen Akte gegeben ist; aber wer jemals gewollt hat, weiss, dass der Willensakt etwas anderes als die Tatsache bedeutet, dass irgend ein Objekt passiver Wahrnehmung im Bewusstsein war; er kennt eine Realität, welche mehr als blosse Existenz bedeutet.

Die existierende Welt entbehrt nicht darum der Realität, weil sie etwa bloss ein Schatten einer Welt jenseits ihrer ist. Nein, sie ist ein Schatten einer realen Welt, welche uns viel näher als die existierende Welt steht. Die Welt, die wir wollen, ist die Wirklichkeit; die Welt, die wir wahrnehmen, ist davon abgeleitet und deshalb ein unwirkliches System; und die Welt möglicher Formen und Beziehungen, wie sie von diesem wahrnehmbaren System abgeleitet ist, ist eine Konstruktion von einem noch viel höherem Grad von Unwirklichkeit. Die Möglichkeiten, welche den einzig möglichen metaphysischen Untergrund der wirklichen Dinge bilden, sind nicht die Möglichkeiten von existierenden Objekten, sondern Möglichkeiten von Willenshandlungen. Diese Welt von nicht existierenden, aber gültigen subjektiven Willensbeziehungen ist die einzige Welt, mit der Geschichte und Gesellschaft, Moral und Philosophie es zu tun haben.

Die wollenden Subjekte und ihre wechselweisen Beziehungen sind der einzige Gegenstand der historischen Darstellung, wobei aber diese Subjekte nicht als Gegenstände möglicher Wahrnehmung gedacht werden dürfen. Nein, sie sind lebende, wollende Subjekte, deren Realität wir ohne Beschreibung ihrer physischen oder psychischen Elemente, lediglich durch Interpretation und Wertbeurteilung ihrer Ziele und Meinungen verstehen können. Die Steine, die Tiere, sogar die Wilden haben keine Geschichte; nur wo ein Netzwerk von individuellen Willensbeziehungen durch unseren Willen anerkannt werden kann, haben wir wirkliche Geschichte, und unsere eigene geschichtliche Stellung bedeutet das System von Willenshaltungen, durch die wir andere wollende Subjekte anerkennen. Sicherlich muss Geschichte wie jede andere Wissenschaft von dem Roh-

material der einzelnen Tatsachen zu Generalisationen fortschreiten, aber wenn wir in einer Welt nicht existierender, aber gültiger Realitäten sind, können die Generalisationen keine Gesetze, sondern nur Realitäten von immer allgemeinerer Wichtigkeit sein. Existierende Vorgänge werden wissenschaftlich durch Gesetze verallgemeinert. Gültige Realitäten werden in immer umfassenderen Realitäten verallgemeinert. Das Ziel der wahren Historiker ist daher nicht, nach dem Vorbilde der Physik oder der sozialen Psychologie Naturgesetze aufzufinden, sondern die inneren Relationen der Menschen vermittelst der Untersuchung des Einflusses der grossen Männer immer allgemeiner herauszuarbeiten, bis endlich die Philosophie der Geschichte die gesamte Entwicklung vom Paradies bis zum Tage des Gerichts durch einen allumfassenden Zusammenhang begreifen wird. So hat die Geschichte in allen ihren Teilen, als Geschichte der Politik und der Verfassungen, der Kunst und der Wissenschaft, der Sprache und des Rechts, das System jener menschlichen Willensbeziehungen zu ihrem Gegenstand, die wir selbst als wollende Subjekte anerkennen und die für uns der Gegenstand des Verständnisses und der Interpretation, der Wertbeurteilung und auch der Kritik, aber nicht der Gegenstand der Beschreibung und Erklärung sind, da sie gültige, subjektive Willensaktionen, aber nicht existierende Wahrnehmungsobjekte sind.

Die Geschichte spricht allein von jenen Willenshandlungen, welche als bloss individuell anerkannt werden. Wir kennen aber andere Willenshandlungen in uns selbst, welche eine überindividuelle Bedeutung beanspruchen, wenn wir uns über den Bereich unserer persönlichen Wünsche erhoben fühlen. Der Wille bleibt unser eigener, aber seine Bedeutung überschreitet unsere individuelle Sphäre, er erstrebt einen überindividuellen Wert; wir nennen das unsere Pflicht. Sicherlich ist die Pflicht unser eigener zentraler Wille; es gibt keine Pflichten, die uns von aussen auferlegt werden. Forderungen, welche von aussen kommen, sind Gewalten, die uns verführen und erschrecken; Pflicht liegt nur in uns selbst; es ist unser eigener Wille, aber unser Wille, insofern wir Schöpfer überindividueller Wollungen sind.

Wie das System unserer individuellen Willensakte in den historischen Wissenschaften interpretiert und verbunden wird,

so wird das System unserer überindividuellen in den normativen Wissenschaften der Logik, Aesthetik, Ethik und der Religionsphilosophie interpretiert und verbunden. Logik behandelt die überindividuellen Willenshandlungen, sofern sie eine Welt bejahen, Aesthetik, sofern sie die Welt beurteilen, Religion, sofern sie die Welt überschreiten, Ethik, sofern sie für die Welt schaffen; und auf dieser Grundlage wurzeln auch alle Nebendisziplinen der Ethik, wie die Jurisprudenz und die Pädagogik. Alle handeln von überindividuellen gültigen Willensbeziehungen und keine hat es daher direkt mit existierenden psychischen Objekten zu tun. Auf der Basis dieser normativen Wissenschaften hat die idealistische Philosophie ihr metaphysisches System aufzurichten, das die an sich zusammenhanglosen ethischen, ästhetischen, religiösen Willensbezüge in ein ideales Gedankensystem zusammenziehen möchte. Aber wie immer wir die logisch letzte Quelle aller Realität formulieren mögen, wenigstens wissen wir eins gewiss, dass wir sie aller Bedeutung und alles Wertes und aller Würde berauben, wenn wir sie als etwas, das existiert, vorstellen. Der geringste unter allen Sterblichen besitzt, sofern er als ein wollendes Subjekt anerkannt wird, mehr Würde und Wert, als selbst ein allmächtiger Gott, sofern dieser lediglich als ein gigantischer psychologischer Mechanismus, d. h. als ein Gegenstand gedacht wird, dessen Realität die Form der Existenz hat.

Wie kommen wir aber dann zu der Vorstellung von existierenden Objekten? Das ist nicht schwer zu verstehen. Unser Leben ist Wille, und unser Wille hat seine Pflichten; aber jede Handlung bezieht sich auf jene Hilfen, Mittel und Hemmnisse, jene Gegenstände der Wertbeurteilung, welche das Material unseres Willens und unserer Pflichten sind. Jeder Akt ist so ein Zusammenwirken von Subjekten und subjektiv geschätzten und gewürdigten Objekten; wir können unsere Pflichten daher nicht erfüllen, wenn wir nicht wissen, was wir von den Objekten bei diesem Zusammenwirken zu erwarten haben. Da muss der Wunsch dann entstehen, unsere subjektive Erwartung davon zu isolieren, d. h. nachzudenken, was wir von diesen Objekten zu erwarten haben, falls sie unabhängig von den wollenden Subjekten wären. In Wirklichkeit sind sie es niemals; doch in unseren Gedanken können wir sie aus der Verbindung mit wollenden

Subjekten trennen und sie als Objekte denken, welche keine Gegenstände der Wertschätzung, sondern nur noch Gegenstände der Wahrnehmung sind. Diese Objekte nehmen bei unserer künstlichen Trennung von dem wirklichen Subjekt, sofern sie als Objekte für passive Zuschauer gedacht werden, durch diese Aenderung eine Form an, welche wir Existenz nennen, und es ist die Aufgabe der Naturwissenschaft, diese existierenden Dinge zu studieren. Der Weg ihrer Untersuchung ist durch das Ziel, das sie zu erreichen sucht, gegeben. Sie hat die Erwartungen zu bestimmen, welche die Objekte hervorbringen; so sucht sie zunächst diejenigen Eigenschaften der Objekte auf, welche die verschiedenen Erwartungen nahelegen, und die Naturwissenschaft nennt diese Züge der Objekte ihre Elemente. Diese Elemente sind nicht in Wirklichkeit an den Objekten, sondern sie repräsentieren alles das, was die mögliche Variation des Objektes in Zukunft bestimmt. So betrachtet die Wissenschaft das gegenwärtige Ding als eine Kombination von Elementen, um seine Beziehungen zu dem zukünftigen Ding zu bestimmen. Aber das gegenwärtige Ding ist dann selbst die Zukunft des vergangenen Dinges und steht so folgerichtig zwischen Vergangenheit und Zukunft; es bildet ein Glied in einer Kette, in welcher jedes Ding die Zukunft bestimmt und selbst durch die Vergangenheit bestimmt ist, in der jedes Ding Ursache und jedes Wirkung ist.

Die Naturwissenschaft findet bei diesem Unternehmen, dass es zwei Klassen von solchen existierenden Objekten gibt; einmal Objekte, welche mögliche Wahrnehmungsobjekte für jedes Subjekt sind, und andere, welche nur für ein Subjekt wahrnehmbar sind. Die Naturwissenschaft nennt die erste Klasse physische Objekte und trennt ihr Studium von den anderen, da diese Beziehungen zu dem Einen oder zu den Vielen mannigfache charakteristische Unterschiede mit sich bringt, nämlich die Unterschiede zwischen Physik und Psychologie. Aber der Gesichtspunkt der Betrachtung für beide ist genau der gleiche. Beide sehen ihr Material als bloss wahrnehmbare Objekte an, welche aus Elementen bestehen und die einander durch kausale Beziehungen bestimmen. Da sie alle von der willentlichen Anerkennung losgelöst sind, können weder die physischen noch die psychischen Objekte Werte oder teleologische Beziehungen einschliessen.

Aber der Wille selbst? Wenn die Psychologie, gleich der Physik, es mit den Objekten der Welt in ihrer künstlichen Trennung vom Willen zu tun hat, wie kann dann der Wille selbst ein Gegenstand der Psychologie sein? Die Voraussetzung dieser Frage ist in einer gewissen Hinsicht falsch; der Wille ist ursprünglich überhaupt kein Objekt der Psychologie. Die realen psychischen Objekte sind Wahrnehmungsvorstellungen, das Gedächtnis, die Phantasie und der Verstand. Nur wenn die Psychologie fortschreitet, muss sie zu dem Punkte kommen, wo sie jeden Faktor unseres geistigen Lebens unter dem psychologischen Gesichtspunkt zu betrachten unternimmt und ihn als ein Objekt ansieht, das aus atomhaften Elementen geformt ist, welche der Psychologe Empfindungen nennt. Der Wille ist kein mögliches Objekt; die Psychologie muss daher eine Substitution vornehmen, sie identifiziert die wirkliche Persönlichkeit mit dem psycho-physischen Organismus und nennt den Willen den Inbegriff von Bedingungen, welche psychologisch und physiologisch die Aktion dieses Organismus bestimmen. Jetzt ist dieser Wille auch aus Empfindungen zusammengesetzt, Muskelempfindungen u. a. Und dieser Wille ist von psychologischen Gesetzen abhängig, ist die Folge von Bedingungen und die Ursache von Wirkungen; er ist durch die Ketten der Naturgesetze an den Felsen der Notwendigkeit geschmiedet. Der wirkliche Wille ist kein wahrnehmbares Objekt, daher weder Ursache noch Wirkung, doch hat er seine Bedeutung und seine Wahrheit in sich selbst; er ist nicht eine Ausnahme von der Welt der Gesetze und der Ursachen; vielmehr hätte es gar keinen Sinn, wenn man nach seiner Ursache fragt, da allein existierende Objekte in die Reihe der kausalen Beziehungen hineingehören. Der wirkliche Wille ist frei, und es ist das Werk eines solchen freien Willens, die Welt für seine eigenen Zwecke als unfrei, als ein kausal bestimmtes, als ein existierendes System zu betrachten; und wenn es der Triumph der modernen Psychologie ist, selbst das Höchste im Menschen, seinen Willen zu meistern, und sogar diesen in atomhafte Empfindungen und deren unfreies, kausal notwendiges Spiel zu verwandeln, so sind wir blind, wenn wir verkennen, dass diese Umformung und Konstruktion in sich selbst das Werk des Willens ist, der die Ziele diktiert und der höchste Künder seiner Freiheit ist.

2. Beschreibung geistiger Tatsachen. Beschreibung bedeutet die Mitteilung eines Gegenstandes durch die Mitteilung seiner Elemente. Andere Wege der Mitteilung sind offen, aber nur die Methode, welche den Gegenstand in Elemente auflöst und die Elemente für den Zweck der Mitteilung bestimmt, ist eine Beschreibung. Dabei kann die Wahl der Elemente und ihre Bestimmung natürlich verschiedene Grade erreichen. Wir mögen ein Tier analysieren, indem wir die Hauptteile, die wir von aussen an ihm bemerken, voneinander sondern, oder wir mögen es zerschneiden, um die inneren Teile gleichfalls zu finden; wir mögen eine sorgfältige anatomische Zergliederung vornehmen, welche die verschiedenen Gewebe sondert, oder wir mögen zur histologischen Analyse fortschreiten, welche die verschiedenen mikroskopischen Zellen untersucht. Die Beschreibung steht um so höher, je mehr die Wahl unserer Elemente Rücksicht auf die kausalen Verbindungen nimmt, aber selbst die populärsten und unwissenschaftlichsten Angaben beschreiben auf der Grundlage eine Analyse. So mag die Bestimmung der mitzuteilenden Elemente allmählich genauer werden: mag es uns genügen, die Farbe oder die Form der tierischen Teile zu beschreiben, indem wir die Namen allgemeiner Begriffe anwenden, welche ähnliche Subjekte umfassen, indem wir sie z. B. grün oder oval nennen, oder mögen wir zu einer Angabe der Anzahl von Aetherschwingungen fortgehen und Messungen von den Dimensionen eines tausendsten Millimeter unternehmen: das Prinzip bleibt dasselbe.

Inwieweit können wir nun psychologische Objekte in derselben Art beschreiben — z. B. eine Wahrnehmungsvorstellung? Eine dem entsprechende Analyse ist gewiss möglich. Wir können zwar die psychischen Elemente faktisch nicht isolieren, aber wir können sie sicherlich im Bewusstsein sondern, indem wir in der Selbstbeobachtung die Aufmerksamkeit auf die Elemente nacheinander richten. Auch hier sind verschiedene Stufen möglich; die höchste Stufe entsprechend der mikroskopischen Analyse der Anatomie ist durch Selbstbeobachtung unter den experimentellen Bedingungen, welche unsere Laboratorien gestatten, erreicht. So mag die Analyse sich mehr und mehr den Elementen nähern, welche die letzten nötigen Ausgangspunkte für die Erklärung der Tatsachen sind; jedenfalls gibt es keinen theoretischen Einwand gegen eine Analyse der geistigen Tatsachen. Ganz verschieden ist der zweite Faktor des Vorgangs der Beschreibung, die Bestimmung dieser Elemente für den Zweck der Mitteilung. Wir können ohne jede Einschränkung sagen: ein psychisches Element kann niemals direkt mitgeteilt werden, weil Mitteilung die Möglichkeit einer gemeinsamen Beziehung auf das in Frage stehende Objekt voraussetzt, während doch die psychischen Objekte ihrer eigenen Natur nach lediglich individuelles Besitztum sind.

Wenn wir durch eine andere Methode als durch Beschreibung, z. B. durch Suggestion oder durch Gesten, etwas mitteilen, dann nimmt die andere Person an unseren Intentionen und Absichten teil, und diese Intentionen sind dann der Gegenstand der Mitteilung. Aber diese Intentionen sind nicht selbst psychische Objekte, sie sind die idealen Punkte, auf welche der Sinn unserer Gedanken sich richtet; ja die Intentionen, auf welche meine Ideen weisen, mögen ebenso gut zu gleicher Zeit das Ziel für das Verhalten anderer sein. Aber wir fragen, ob der Bewusstseinsinhalt selbst möglicherweise ein Objekt für einen anderen sein kann, und dies allein leugnen wir. Worauf meine Gedanken sich richten und was sie meinen, ist etwas, an dem auch andere Anteil nehmen können, aber mein Gedanke selbst gehört mir allein und kann als psychisches Objekt niemals der Gedanke eines anderen sein. Mein Bewusstsein ist mein Schloss und selbst wenn ein Gedankenleser meine tiefst verborgensten Gedanken erkennt, so beansprucht er doch nicht, dass er nun einen Blick hinter die Wälle meines Schlosses geworfen habe. Er wird meiner psychischen Inhalte nicht bewusst, sondern er bringt in sich Gedanken hervor, von denen er behauptet, dass sie mit den meinen korrespondieren; aber nicht die geringste Empfindung kann jemals seinem und meinem Bewusstsein zugleich angehören. Dies ist gar keine Frage möglicher Erfahrung; wir können uns kein psychisches Faktum denken, für das es sich anders verhalten könnte. In Wirklichkeit ist das physische Ding und unsere Wahrnehmung von ihm ein und dasselbe Objekt, und sobald wir es in einen physischen und einen psychischen Teil zerlegen, haben wir kein anderes Prinzip zur Teilung als dieses eine: dass wir physisch nennen, was als Gegenstand möglicher Erfahrung mehrere haben, und

psychisch, was nur einem einzigen zugänglich ist. Alle anderen Unterschiede sind nur sekundäre Folgen dieses fundamentalen Prinzipes und wir haben daher keinen Grund zur Ueberraschung, wenn wir letzteres wahr und ohne Ausnahme finden. Kein Molekel bewegt sich in der Welt, das nicht ein Objekt für jeden sein könnte, und keine Empfindung wird in einem Bewusstsein erregt, die von einem zweiten Subjekt geteilt werden könnte.

Der Unterschied in der Mitteilung von physischen und psychischen Objekten ist nun deutlich. Wie weit ich ein physisches Ding analysieren mag, jedes seiner Elemente ist zugleich ein Objekt für mich und meinen Nachbar, mein Objekt wird auch das seinige. Er kann es sehen, es berühren, es hören, wie ich selbst. Meine Beschreibung ist eine Demonstration, welche ihren logischen Zweck in der denkbar vollkommensten Art erfüllt, und meine Worte haben lediglich die Aufgabe, die Aufmerksamkeit auf den gemeinsamen Besitz zu richten. Aber es ist nicht notwendig, dass das physische Ding unseren Sinnen gegenwärtig sei. Die Worte erfüllen ihre Aufgabe der Mitteilung nicht weniger, wenn sie sich auf einen Gegenstand beziehen, der in früheren Erfahrungen aufgetreten war, oder wenn es solche Objekte selbst niemals gegeben hat, sofern nur deren Elemente in der gemeinsamen Erfahrung vorfindbar sind. Wie die Form der Mitteilung in bezug auf die körperliche Welt auch sei, diese Beziehung zu der körperlichen Welt als eines Gegenstandes gemeinsamer Erfahrung ist immer gegeben. Wenn ich sage, es regnet, so mag ein anderer niemals Regen gesehen haben. Aber aus den Begriffen Wasser, Tropfen, Himmel, Herabfallen, und anderen Begriffen kann ich den Regen aus seinen Elementen darstellen, und jeder einzige dieser Faktoren wird verstanden durch seine Beziehung auf die objektive Welt. Und selbst wenn diese Begriffe unbekannt wären, so würde doch schliesslich die mitteilbare Darstellung durch blosse Räume und Zeitmasse übrig bleiben, deren Kenntnis schon in der blossen Anerkennung anderer Personen mit enthalten ist.

Es gibt niemand, der überhaupt die Aussenwelt wahrnimmt, dem ich nicht den Regen, den Schnee und den Donner durch Angabe ihrer Elemente beschreiben könnte. Aber wie verschieden ist es, wenn ich mitzuteilen wünsche, dass ich bedaure,

mich freue, mich fürchte. Im praktischen Leben erscheinen die Worte, ich fürchte, nicht weniger beschreibend zu sein als die Worte, es regnet, und doch haben sie eine ganz verschiedene Grundlage. Auch nicht das geringste Element in meiner Furcht als eines psychischen Inhaltes kann aufgewiesen und für einen anderen zugänglich gemacht werden. Ob mein Nachbar Freude nicht gerade das Gefühl nennt, das ich Zorn oder Veilchenduft nenne, das lässt sich durch direkte Inhaltsbeschreibung nie ermitteln. Wie immer ich meine Furcht analysieren möge, so bleiben doch die Elemente derselben gerade so unmittelbar wie die Gemütsbewegung als ein Ganzes.

Aber psychische Zustände müssen irgendwie beschrieben werden; andernfalls wäre die Möglichkeit einer Psychologie aufgehoben. Wenn sie nun nicht direkt mitteilbar sind, müssen wir unsere Zuflucht zu indirekten Methoden nehmen; wenn die psychischen Tatsachen niemals Objekte für mehrere, vielmehr absolut individuell sind, müssen wir sie mit den physischen Prozessen in Verbindung bringen, welche allen zugänglich sind. Wir verstehen, was wir mit den Worten Furcht oder Schreck oder Freude meinen, weil wir die Worte für solche Geisteszustände anzuwenden gelernt haben, welche mit besonderen physischen Vorkommnissen verbunden sind. Die physischen Objekte, mit welchen wir sie verbinden, mögen vorgängige Ursachen oder folgende Wirkungen sein; in jedem Fall aber haben wir für sie einen äusseren Anhaltspunkt. Wir mögen Schreck den Geisteszustand nennen, welcher auf einen plötzlichen starken physischen Reiz eintritt, oder den Geisteszustand, welcher inneren plötzlichen Muskelkontraktionen vorgeht; jeder dieser Wege reicht hin, um diesen einen Zustand von anderen für die Forderung des praktischen Lebens zu unterscheiden. Aber es ist klar, dass diese Methode nicht nur auf dem lediglich empirisch gegründeten Glauben beruht, dass gleiche Ursachen oder Wirkungen mit denselben psychischen Vorgängen verknüpft sind, sondern vor allen Dingen ist das doch keine Beschreibung, weil Zusammenhang und Elemente des Zustandes hierdurch überhaupt nicht mitgeteilt werden. Gibt es nun keine Fälle, in denen die logischen Forderungen besser erfüllt sind?

Dies trifft nun offenbar für die Wahrnehmungsvorstellungen zu. Die Gemütsbewegungen verknüpfen sich mit physischen

Ursachen oder Wirkungen, und alles auf sie Bezügliche ist von zweifelhaften Beobachtungen und Interpretationen abhängig; Wahrnehmungsvorstellungen aber stehen in einer Beziehung zu physischen Dingen, welche philosophisch begründet und unabhängig von den Zufälligkeiten willkürlicher Beobachtung ist; denn die Wahrnehmungsvorstellung „meint" Dinge, und die physikalischen Dinge und die Wahrnehmungen, durch welche wir von ihnen Kunde haben, sind in Wirklichkeit ein und dasselbe Objekt. Hier haben wir eine logisch notwendige Verbindung, welche sowohl für die Elemente wie für das Ganze gilt. Die Wahrnehmung „meint" ein Ding, jedes Vorstellungselement einen variablen Faktor in jenem Dinge.

So kann die empfundene Farbe, der empfundene Ton indirekt durch Beziehung auf den tönenden, leuchtenden körperlichen Gegenstand mitgeteilt werden, und jeder Grad der Exaktheit kann durch wachsende Genauigkeit in der Beschreibung der physischen Seite erreicht werden. So haben die Wahrnehmungsvorstellungen eine ausgezeichnete Stellung. Kein anderer geistiger Zustand kann eine solche logische Verknüpfung mit der körperlichen Welt finden, da Gefühle, Volitionen oder Urteile nur in zufälligen Verbindungen mit dieser stehen, und zwar in Verbindungen, in welchen das Ganze zu einem körperlichen Ding, aber nicht jedes Element zu einem besonderen Faktor in dem physischen Objekt in Beziehung steht.

Wahrnehmungsvorstellungen und ihre Elemente können so allein eine logisch genügende Beschreibung in der Psychologie finden; die Beschreibung ist zwar indirekt, aber sie ist doch eine Mitteilung der Elemente. Es ist nun aber leicht einzusehen, unter welcher Bedingung diese ideale Methode der Beschreibung, welche wir für die Wahrnehmungen ermittelt haben, auch für alle anderen geistigen Zustände anwendbar sein wird. Nur unter ihrer Voraussetzung würde der Psychologie der Weg zu einer vollständigen Beschreibung ihres Materiales offen stehen. Diese Bedingung ist folgende. Wir wollen die Elemente, in welchen wir unsere Wahrnehmungen vermittelst der Selbstbeobachtung zerlegen können, Empfindungen nennen. Es könnte dann sein, dass alle nicht wahrnehmungsartigen geistigen Zustände ebenfalls aus Empfindungen zusammengesetzt sind. Eine Gefühlsbewegung oder eine Willenshandlung ist sicher keine

Wahrnehmung, aber deren Elemente mögen dieselben sein, gerade wie die organischen Substanzen in der Natur aus denselben chemischen Elementen zusammengesetzt sind wie die unorganischen. Wenn eine Gemütsbewegung, ein Urteil oder eine Willenshandlung ein Komplex von Empfindungen wäre, d. h. ein Komplex von möglichen Wahrnehmungselementen, dann könnten wir natürlich alle psychischen Tatsachen mit derselben logischen Vollständigkeit und Sicherheit beschreiben, da jedes Element dieser subjektiven Zustände exakt durch seine Beziehung zu den Teilen der körperlichen Welt bestimmt sein würde, welche durch dieselben „gemeint" sind.

Wollen wir also die nicht wahrnehmungsartigen Geisteszustände beschreibbar machen, so müssen wir zunächst die realen Gefühle, Urteile und Willenshandlungen u. s. w. durch Komplexe von Empfindungen ersetzen. Komplizierte Transformationen sind für diesen Zweck erforderlich; gleichwohl muss der Psychologe in dem Glauben und mit dem Anspruch vorgehen, dass diese Empfindungen nicht nur das Ergebnis seiner Transformationen sind, sondern dass er in ihnen reale Teile dieser geistigen Zustände entdeckt hat.

All die modernen Theorien, welche die Gefühle in Komplexe von Körperempfindungen und den Willen in Wahrnehmungselemente auflösen und Wahrnehmungsbestandteile selbst in den allerfeinsten geistigen Vorgängen suchen, haben hier ihren verborgenen Ursprung. Dieser Fortgang ist unbegrenzt; kein Bewusstseinsinhalt kann seinem Ansturm sich entziehen. Das Ziel des Psychologen ist, die geistigen Tatsachen zu beschreiben; er muss daher voraussetzen, dass alle geistigen Tatsachen beschreibbar sind, und da nur Wahrnehmungselemente beschreibbar sind, muss er weiter annehmen, dass jeder Bewusstseinsinhalt in Wirklichkeit eine Kombination von Empfindungen sei. Solange die Substitution unvollständig bleibt, fühlt der Psychologe, dass er noch nicht die wahre Natur der Tatsachen entdeckt hat. Der Glaube, dass wir geistige und physische Vorgänge lediglich im Interesse der Erklärung verknüpfen, ist eine Illusion, die einfachste Beschreibung fordert genau dasselbe.

3. Erklärung geistiger Tatsachen. Diese Ansprüche, welche die Möglichkeit einer Beschreibung erhebt, schliessen nicht aus, dass die Forderung einer Erklärung nicht neue Züge in das

System der Beziehungen zwischen der physischen und psychischen Welt einführt. Wir können sogar sagen, dass eine Verbindung von ganz verschiedenem Charakter anerkannt werden muss, sobald wir jedes psychische Phänomen aus seinen vorgängigen Ursachen abzuleiten suchen. Diese neue und in mancher Hinsicht höhere Form von psychophysischer Verbindung kann hier auch nur im allgemeinen Umriss entwickelt werden. Auch in diesem Fall mag das Prinzip selbst mehr oder minder deutlich dem Psychologen, der nach ihm verfährt, bewusst sein, und wiederum hängt hier alles von logischen Forderungen ab, welche keine Ausnahme erlauben, aber nicht von empirischen Beobachtungen.

Wir gehen von der Erfahrungseinsicht aus, dass unser ganzes geistiges Leben innerhalb unseres körperlichen Organismus verläuft; dies bedeutet zunächst nur, dass meine Wahrnehmungen und mein Gefühl mit mir in dieser Stadt, in diesem Raume, in diesem Körper, vielleicht in diesem Kopf sind, aber es schliesst keine Hypothese in bezug auf die Beziehung zwischen Geist und Körper ein. Natürlich ist dieser empirische Ausgangspunkt selbst nur durch eine komplizierte Umformung der Wirklichkeit erreicht. Ursprünglich hat die innere Erfahrung gar keine Art von räumlicher Qualität und sie findet weder in einem Raum, noch in einem Gehirn statt; Raum ist eine Form ihrer Objekte, aber keine Form ihrer eigenen Realität. Aber diese Introjektion der geistigen Zustände in die körperlichen Organismen mag hier ohne Diskussion der einzelnen Schritte, welche zu ihr führen, zugestanden werden. Doch bleiben auch noch auf diesem Standpunkt viele Möglichkeiten der Interpretation offen. Nur das Ziel liegt klar vor uns: wir wollen die psychischen Tatsachen erklären.

Der Wunsch, die psychischen Tatsachen zu erklären, ist nicht ein nachträglicher oder gelegentlicher aus Neubegier entspringender Einfall; vielmehr ist es dieser Wunsch, welcher die psychischen Tatsachen als solche geschaffen hat. In Wirklichkeit sind die Gegenstände unserer Wahrnehmung als Objekte für den Willen da, d. h. sie sind Werte. In Erfüllung der Pflichten, welche das Leben uns auferlegt, haben wir aber ein Interesse daran, zu wissen, was wir von den Objekten zu erwarten haben, sofern sie von unserem Willen unabhängig

sind. So trennen wir das Objekt von dem realen lebendigen Subjekt, lediglich um unsere gerechtfertigte Erwartung in bezug auf die Veränderung der Objekte zu bestimmen. Hierdurch schaffen wir in Gedanken unabhängige Objekte, welche wir physisch nennen, sofern sie Objekte für jedes Subjekt sind, und psychisch, insofern sie Objekte nur für ein Subjekt sind. Die Welt wird so nachträglich in physische und psychische Phänome zerlegt gedacht, lediglich in der Absicht, den Einfluss zu bestimmen, welche die Objekte auf die Zukunft haben werden, d. h. die Wirkungen, welche sie hervorbringen werden. Mit anderen Worten, wir kennen psychische Objekte als solche nur als Faktoren in einem System von Ursachen und Wirkungen, d. h. als Faktoren in einem erklärenden System. Wir können nicht fragen, ob die psychischen oder physischen Tatsachen erklärbar sind oder nicht; die Möglichkeit ihrer Erklärbarkeit ist die einzige Legitimation ihrer Existenz. Wenn wir eine andere Haltung gegenüber der Erfahrung einzunehmen wünschen, indem wir uns z. B. auf die blosse Wertbeurteilung und das innere Verständnis beschränken, dann haben wir es nur mit dem inneren Leben, so wie es in Wirklichkeit gegeben ist, zu tun; und nichts zwingt uns dazu, psychische von physischen Objekten künstlich zu scheiden.

Wie ist nun die Erklärung eines psychischen Phänomens möglich? Wir halten ein Phänomen für erklärt, sobald wir zeigen können, dass es mit einer anderen existierenden Tatsache, welche ihm vorangeht, notwendig verbunden ist. Diese Forderung scheint zunächst erfüllt, wenn wir zwei Tatsachen unter ein empirisches Gesetz bringen können, das besagt: Wenn immer A eintritt, muss B folgen. Die Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen den einzelnen Tatsachen erscheint dann als eine logische Konsequenz der allgemeinen Tatsache, welche das Gesetz aussagt; es muss so und nicht anders diesmal sein, weil es immer so ist. Psychologie und Physik suchen daher empirische Gesetze. Die Anziehung des Eisens wird durch die Gesetze der Elektrizität, und die Reproduktion von Vorstellungen wird durch die Gesetze der Assoziation erklärt. Die beiden Wissenschaften scheinen in dieser Hinsicht vollkommen parallel; dennoch verfahren sie vollkommen verschieden. Alle Gesetze des physischen Universums sind in letzter Hinsicht Anwendungen von

mechanischen Gesetzen. Es ist dabei gleichgültig, ob die einzelnen empirischen Gesetze jetzt schon als mechanische erkannt sind; jedenfalls steht fest, dass die Naturwissenschaft ihr ideales Ziel erst erreicht hat, wenn die physische Welt als eine Welt von Atomen erkannt ist, welche nach mechanischen Gesetzen sich bewegen. Alle physischen, chemischen, biologischen Gesetze sind demgemäss blosse Anwendung oder Kombinationen von mechanischen Gesetzen für besondere Komplexe von Atomen.

Keins der empirischen Gesetze ist als solches eine notwendige Verknüpfung für unseren Verstand. Sie sind zusammengezogene Erfahrungen, und wenn die Erfahrung anders würde, dann müssten die Gesetze geändert werden. Die mechanischen Axiome zeigen dagegen einen sehr verschiedenen Charakter; sie sind notwendige Formen unserer Apperzeption der äusseren Welt — die Form der Verbindung, welche die Denkbarkeit eines Zusammenhanges von körperlichen Dingen überhaupt erst ermöglicht — und die Tendenz, alle empirischen Gesetze schliesslich in mechanische zu verwandeln, ist nur die unwandelbare Konsequenz von der logischen Natur der letzteren. Die mechanischen Gesetze sind daher die realen Grundlagen von Notwendigkeit in physischen Zusammenhängen. Die physikalischen oder chemischen oder die biologischen Gesetze enthalten als solche keinen Hinweis darauf, dass ein Ereignis so und nicht anders geschehen muss; aber so bald wir sie als Komplikationen von mechanischen Gesetzen verstehen, sind sie logisch unerlässlich. Unser ganzes Vertrauen in die Notwendigkeit physischer Gesetze ist schliesslich auf die Ueberzeugung gegründet, dass, falls wir alles wüssten, wir jedes Gesetz für eine Folge der mechanischen Axiome begreifen müssten, die ihrerseits nicht anders als die logischen Denkgesetze in Anwendung auf die Vorstellungen von Raum und Zeit sind.

Alle allgemein gültigen Annahmen über kausale Verbindungen im Universum hängen von einem Gesetz ab, welches die fundamentale Voraussetzung für die Existenz der physischen Welt ist, nämlich dem Gesetz, dass Ursachen und Wirkungen quantitativ einander gleich sind. Die Totalität der physischen Vorgänge kann dann in Kausalgleichungen dargestellt und jede Ursache kann begrifflich bestimmt und exakt aus ihren Ursachen berechnet werden. Da alle physikalischen Gesetze so auf mechanische Axiome reduziert werden können, welche schliesslich auf dies Postulat von Kausalgleichungen sich gründen, findet die Notwendigkeit des physischen Universums hier ihre reale Grundlage; dieses letzte Axiom bindet alle physischen Prozesse in der Welt durch die Kette der Notwendigkeit zusammen und erlaubt so theoretisch eine absolut vollkommene Erklärung.

Nichts dieser Art Aehnliches ist nun aber für die empirischen Gesetze der psychischen Welt möglich. Die Gesetze der Assoziation und alle anderen empirischen Gesetze, in welche die moderne Psychologie die Beobachtungsresultate zusammenfasst, können niemals in kausale Gleichungen umgeformt und daher auch niemals als unbedingt notwendige begriffen werden. Sie können uns niemals zum Verständnis bringen, dass aus einer besonderen Ursache gerade diese besondere Wirkung hervorgehen muss. Warum ist das so? Warum ist das, was dem physikalischen Gesetz letzthin seine allgemeine Gültigkeit verleiht, dem psychologischen Gesetz abzusprechen? Das ist nicht zufällig; es ist vielmehr das Ergebnis jener fundamentalen Scheidung, durch welche das Subjekt das reale Objekt in ein physisches und psychisches Ding zerlegt, wobei unter physisch alles verstanden wird, was ein mögliches Objekt für jedes Subjekt, unter psychisch alles, was ein mögliches Objekt für nur ein Subjekt sein kann. Diese Definition macht es logisch notwendig, dass das physische Objekt niemals verschwinden und niemals entstehen darf, vielmehr in allen seinen Aenderungen sich gleich erhalten muss, während die psychischen Objekte, welche nicht das Objekt von zwei verschiedenen Subjekten sein können, in jedem Augenblick neu entstehen und vergehen müssen. Ein psychisches Objekt kann daher nicht ein anderes enthalten und kann demgemäss nicht als ein vielfaches von diesem betrachtet werden. Es ist keine messbare Quantität und kann daher niemals in kausale Gleichungen eingehen.

Die Behauptung, dass psychische Tatsachen niemals in einen Zusammenhang von Notwendigkeit eingereiht werden können, darf nicht dahin missverstanden werden, dass die Akte, die unser inneres Leben ausmachen, keinen inneren Zusammen-

hang aufweisen. Das Gegenteil ist wahr. Unser inneres Leben in seiner realen Lebendigkeit ist in allen seinen Akten miteinander verbunden, aber es ist ein innerer Zusammenhang, nicht ein äusserlicher, da er auf das Willensleben sich gründet, während Objekte nur in kausalen Verbindungen stehen können. Die realen Akte unseres Lebens verbinden sich in den Intentionen und Absichten zu einem teleologischen Zusammenhang, aber sobald wir die Akte in psychische Objekte umformen, verliert dieser innere Zusammenhang jede Bedeutung. Geben wir die Prämissen eines Schlusses zu, so müssen wir auch den Schlusssatz anerkennen, aber diese Verbindung von Urteilen ist nur logisch, d. h. teleologisch notwendig; psychologisch können die Urteile als psychische Inhalte sich ebensowohl mit einem falschen wie mit einem logisch richtigen Schluss verbinden. Der Zusammenhang unseres idealen inneren Lebens ist nicht ein Kausalzusammenhang, weil psychische Tatsachen als solche, d. h. als Objekte entweder in einem kausalen Zusammenhang stehen oder überhaupt nicht verbunden sind. Wir haben gesehen, dass sie nicht in einem direkten Zusammenhang von Notwendigkeit zu bringen sind, weil sie nicht in kausale Gleichungen eintreten können. Natürlich bedeutet das nun nicht, sie sollten dann überhaupt nicht erklärt werden; denn wir wissen ja, dass wir die geistige Lebendigkeit nur insofern als Reihen von psychischen Objekten betrachten, als wir einen kausalen Zusammenhang herstellen wollen. Daraus folgt, dass wir nunmehr denselben Weg nehmen müssen, welchen wir schon im Interesse der psychologischen Beschreibung gewählt hatten; d. h., wir müssen versuchen, indirekt das zu leisten, was uns durch direkte Methoden nicht möglich ist. Wir müssen die unerklärbare geistige Welt mit der erklärbaren körperlichen Welt in einen Zusammenhang bringen. Wenn der Gedanke einer physischen Welt das Postulat einschliesst, dass jeder physische Prozess als das notwendige Ergebnis vorangehender Prozesse verstanden werden kann, und wenn wir imstande sind, für jeden einzelnen psychischen Prozess zu zeigen, dass er mit einem physischen verknüpft ist, können wir die psychischen Tatsachen selbst für kausal verbunden auffassen, wenn die korrespondierenden physischen Prozesse kausal verbunden sind.

Ein solcher Zusammenhang würde durch jedes Material hergestellt sein, das eine logisch konstante Verbindung aufweist. In der Untersuchung der Prinzipien, welche der Beschreibung zugrunde liegen, haben wir gesehen, dass nur eine Verbindung zwischen physischen und psychischen Tatsachen — nämlich die zwischen Wahrnehmung und wahrgenommenen Objekten — eine logische Notwendigkeit besitzt, da diese Verbindung von einer ursprünglichen Identität abgeleitet werden kann. Es ist jedoch ersichtlich, dass diese Verbindung wenigstens in dieser direkten Form für die Zwecke der Erklärung nicht brauchbar ist. Durch die Beschreibung wollen wir den beschriebenen geistigen Zustand zu einer Art von Gemeinbesitz machen; jeder, der die Beschreibung versteht, findet in seinem Geiste die Vorstellung, welche der Beschreibung entspricht; daher wir sie mit einem Teil der physischen Welt verknüpfen müssen, welcher praktisch jedermann zugänglich ist.

Die Erklärung aber will über die Geisteszustände anderer Subjekte gar nichts aussagen; sie hebt nur die eine psychische Tatsache hervor, die gerade mir oder einem anderen gegenwärtig ist. Sie muss daher eine Verknüpfung des geistigen Zustandes mit einem Teil der physischen Welt, der dem Individuum als solchem angehört, d. h. mit unserem Körper, suchen. Unser Körper ist nun natürlich, wie jedes andere physische Ding, ein Wahrnehmungsobjekt für alle und eben aus diesem Grunde kann man auch die für die Zwecke der Erklärung ausgewählten Prozesse in dem Körper als Material der Beschreibung und Mitteilung nehmen; aber mein Körper ist noch in einem viel wesentlicheren Sinn ein individuelles Objekt, insofern allein seine räumlich-zeitliche Position zu anderen Objekten den Standpunkt meiner Weltbetrachtung individuell bestimmt. Wenn wir eine Wahrnehmung beschreiben, so wäre die Bezugnahme auf ein derartiges praktisch individuelles Objekt unzureichend, da es mit der korrespondierenden Wahrnehmung jedermanns verbunden sein müsste, um eine wirkliche Beschreibung zu sein. Wenn wir eine Wahrnehmung erklären, so würde die Bezugnahme zu einem praktisch gemeinsamen Erfahrungsobjekt nutzlos sein, da wir eine streng individuelle Tatsache, nämlich das psychische Objekt, das ich in diesem Augenblick habe, zu erklären suchen. Bei der Beschreibung der anschaulichen Vor-

stellung, die ich vom Mond habe, nehme ich auf den Mond selbst Bezug; aber wenn ich zu erklären wünsche, warum ich gerade jetzt den Mond erblicke, so besagt die blosse Beziehung auf die Existenz des Mondes gar nichts; denn die Tatsache, dass der Mond existiert, fordert logisch keineswegs, dass jeder dessen Wahrnehmung im Bewusstsein gegenwärtig habe. Logisch notwendig ist aber, dass sofern die psychischen Tatsachen zum Behufe der Erklärung mit physischen verknüpft werden, diese physischen Prozesse Vorgänge in dem individuellen Körper seien. Wir können sogar hinzufügen, dass es ein Vorgang in dem Körper sein muss, der nicht in demselben Sinn für uns wie für unsere Nächsten Gegenstand der Wahrnehmung sein kann. So würde ein Prozess in meinen peripheren Organen ebenso ungeeignet für die Erklärung, wie die Existenz des Mondes sein. Die Tatsache, dass z. B. etwas mit meiner Hand geschieht, kann nicht zur Erklärung für das Auftreten eines bestimmten geistigen Erlebnisses dienen, denn wären der physische Vorgang in der Hand und das Gefühl zwei tatsächlich miteinander zusammenhängende Geschehnisse, dann müsste mein Nachbar, der meine Hand wie ich wahrnehmen kann, auch dasselbe Gefühl haben. So kommen allein die inneren Teile des Körpers und die Vorgänge in ihm, welche für uns kein Gegenstand möglicher Wahrnehmung sein können, solange wir die Erlebnisse haben, in Frage und zwar muss sich zwischen diesen Vorgängen und den psychischen Erlebnissen eine logisch eindeutige Verbindung finden lassen.

Diese Bedingung ist nun für die Wahrnehmungsvorstellung und den Gehirnvorgang erfüllt, der in kausalnotwendiger Abhängigkeit von dem wahrgenommenen Objekt steht; denn die Verbindung zwischen der Wahrnehmung und ihrem Objekt ist erkenntnistheoretisch durch ihre ursprüngliche Identität gegeben, und die Verbindung zwischen dem Objekt und seiner Wirkung auf das individuelle Gehirn ist durch Naturnotwendigkeit gefordert. Die durch den Mond hervorgerufene Hirnerregung wird dann ebensowenig wie der Mond selbst als Ursache der Mondwahrnehmung verstanden. Der Mond ist die Ursache des Gehirnvorganges, aber nicht die seiner Wahrnehmung. Der materielle Mond gehört zunächst zu einer Wahrnehmung, nicht als Ursache, sondern als deren Gegenglied, das ursprünglich mit ihr identisch ist; und lediglich diese logische Zuordnung

soll hervorgehoben werden, wenn die physiologische Wirkung des Mondes auf unser Gehirn für den Mond selbst gesetzt wird. Diese Hirnerregung ist somit auf keine Weise die Ursache der Vorstellung und die Vorstellung auf keine Weise die Wirkung dieses zentralen Vorganges; selbst die gebräuchlichen Bilder, welche von einer Innenseite des Gehirnprozesses oder einem Parallelverhältnis sprechen, sind lediglich praktisch nützliche Ausdrucksweisen für eine Verbindung rein logischen Charakters, die erkenntnistheoretisch aus einer ursprünglichen Identität sich ableitet. Der psychophysische Parallelismus sucht daher durchaus nicht die Vorstellung durch den physiologischen Vorgang oder umgekekrt zu erklären; er stellt nur fest, dass sie notwendig zusammengehören, woraus dann folgt, dass so oft der physische Prozess kausal hervorgerufen wird, die ihm zugehörige psychische Vorstellung als existierend angenommen werden muss. Kausalität verknüpft nun aber die physischen Gegenstände direkt miteinander, während die psychischen Vorstellungen nur indirekt als Begleiterscheinungen der physiologischen Prozesse verbunden sind. Wir haben aber gesehen, dass ein solch physischer Zusammenhang im Prinzip ein Zusammenhang von absoluter Notwendigkeit ist, nicht vergleichbar mit subjektiven Kombinationen, die etwa beobachtete Regelmässigkeiten nahelegen. Soweit also Vorstellungen als Begleitvorgänge physiologischer Vorgänge, die kausal verbunden sind, verstanden werden dürfen, bindet dieselbe Notwendigkeit auch sie, während sie als bloss psychische Tatsachen zusammenhanglose Glieder wären.

Ist es nun aber unser Ziel, diese Methode des indirekten Zusammenhangs auf den gesamten Inhalt des Bewusstseins auszudehnen, so müssen drei Bedingungen erfüllt werden. Erstens müsste der psychophysische Parallelismus, welcher die Beziehungen des Gehirnvorganges zu der Wahrnehmungsvorstellung ausdrückt, auch für die Teile der Wahrnehmung als gültig erachtet werden; jedem Element der Wahrnehmung müsste so ein besonderer Teil des physiologischen Prozesses, welcher die Wahrnehmung als ein Ganzes begleitet, entsprechen. Zweitens müsste jeder Bewusstseinsinhalt der Auflösung in mögliche Wahrnehmungselemente, d. h. in Empfindungen fähig sein; und drittens müssten die physiologischen Prozesse, welche als die

Begleitvorgänge von allen Bewusstseinsinhalten aufgefasst werden, sich durch Naturkausalität zusammenschliessen lassen, sei es miteinander oder mit den Vorgängen des Universums ausserhalb des Gehirns. Von diesen drei Bedingungen ist uns bereits die zweite durch die Forderung der Beschreibbarkeit des psychischen Lebens gegeben. Die Transformation des inneren Lebens in Empfindungen war der einzige Weg, es zu beschreiben. Und da die Möglichkeit der Beschreibung als die Voraussetzung der wissenschaftlichen Psychologie zugestanden ist, haben wir demgemäss ein Recht zu der Annahme, dass alle geistigen Zustände Komplexe von Empfindungen sind, wie weit wir auch gegenwärtig von einer vollen Kenntnis der Elemente, aus denen sie bestehen, entfernt sein mögen. Die erste und dritte Bedingung kann natürlich nur in der Arbeit des Physiologen als erfüllt sich erweisen. Der Psychologe kann hier fast nichts hinzufügen. Der Physiologe aber dürfte seinerseits kaum eine unübersteigbare Schwierigkeit in dem Nachweis ihrer Möglichkeit finden. Die verwirrende Mannigfaltigkeit der histologischen Elemente des Zentralnervensystems, die Kompliziertheit seiner Struktur, die Schwierigkeit der direkten Beobachtung seiner Funktionen und viele andere Faktoren geben den physiologischen Theorien einen fast unbegrenzten Spielraum. Daher ist kein Grund abzusehen, warum die Forscher nicht lediglich diejenigen Tatsachen als wahr hinnehmen sollten, welche auf die Erfüllung der beiden erkannten Bedingungen deuten; und warum sie nicht diese Tatsachen durch Konstruktion zu einem System ergänzen sollten, in welchem die logischen Voraussetzungen für die Erklärbarkeit der psychischen Tatsachen erfüllt wären. Der moderne Hirnphysiologe will genau dieses und nichts als dieses, und wie alle anderen wissenschaftlichen Forscher muss er annehmen, dass das Ziel, nach welchem er strebt, erreichbar ist. So nimmt er es für eine zugestandene Voraussetzung hin, dass jede Empfindung von einem besonderen Gehirnprozess begleitet ist und alle Gehirnprozesse durch einen mechanischen Zusammenhang erklärt werden können.

Unter diesen Umständen kann die Totalität unseres geistigen Lebens als ein indirekter aber naturnotwendiger Zusammenhang verstanden werden. Es ist jedoch klar, dass hierbei unser psychologisches Interesse nur auf die allgemeine Theorie des

psychophysischen Parallelismus und nicht auf die besonderen Tatsachen der psychophysischen Verknüpfung gerichtet ist. Wir müssen als gültig annehmen, dass jede geistige Tatsache die Begleiterscheinung eines besonderen Gehirnprozesses ist, und dies ohne jede Ausnahme, weil allein unter dieser Bedingung es möglich ist, die psychischen Objekte als kausal notwendig verbunden zu verstehen. Nur für den Zweck ihres kausalen Verständnisses war ja die Umformung der inneren Erfahrung in psychische Objekte gemacht. Aber als Psychologen haben wir nicht das geringste Interesse an der Frage nach dem besonderen Gehirnprozesse, welcher ein besonderes gegebenes psychisches Phänomen begleitet; das ist Physiologie und die Psychologie hat davon nichts zu lernen. Wir nehmen als zugestanden hin, dass ein solcher Zusammenhang besteht, unsere ganze erklärende Psychologie würde zusammenbrechen, wenn wir die geringste Ausnahme erlauben würden; aber wir lernen gar nichts über die psychischen Tatsachen als solche, wenn wir wissen, dass der Prozess in dem Kortex oder in den subkortikalen Zentren, in der Ganglienzelle oder in den Dendriten, in der Vorder- oder einer anderen Seite des Gehirns stattfindet. Ja, es ist jetzt auch klar, warum die Ueberzeugung des Psychologen, dass jeder geistige Zustand seinen physiologischen Begleitvorgang hat, vollständig unabhängig von den besonderen Entdeckungen der Physiologie und Pathologie ist; denn sie ist nicht das Ergebnis von Beobachtungen, sondern von Forderungen, welche logisch unvermeidlich sind, wenn wir eine wissenschaftliche Psychologie überhaupt wollen.

---

b. Die beschreibende und zergliedernde Psychologie.

(Wilhelm Dilthey.)

1. Der hypothetische Charakter der erklärenden Psychologie. Die erklärende Psychologie, welche gegenwärtig ein so grosses Mass von Arbeit und Interesse in Anspruch nimmt, stellt einen Kausalzusammenhang auf, welcher alle Erscheinungen des Seelenlebens begreiflich zu machen beansprucht. Sie will die Konstitution der seelischen Welt nach ihren Bestandteilen, Kräften und Gesetzen genau so erklären, wie die

Physik und Chemie die der Körperwelt erklärt. Besonders klare Repräsentanten dieser erklärenden Psychologie sind die Assoziationspsychologen, Herbart, Spencer, Taine, die verschiedenen Formen von Materialismus. Der Unterschied zwischen erklärenden und beschreibenden Wissenschaften, den wir hier zu Grunde legen, entspricht dem Sprachgebrauch. Unter einer erklärenden Wissenschaft ist jede Unterordnung eines Erscheinungsgebietes unter einen Kausalzusammenhang vermittelst einer begrenzten Zahl von eindeutig bestimmten Elementen (d. h. Bestandteilen des Zusammenhangs) zu verstehen. Dieser Begriff bezeichnet das Ideal einer solchen Wissenschaft, wie es insbesondere durch die Entwicklung der atomistischen Physik sich gebildet hat. Die erklärende Psychologie will also die Erscheinungen des Seelenlebens einem Kausalzusammenhang vermittelst einer begrenzten Zahl von eindeutig bestimmten Elementen unterordnen. Ein Gedanke von ausserordentlicher Kühnheit, welcher in sich die Möglichkeit einer unermesslichen Entwicklung der Geisteswissenschaft zu einem den Naturwissenschaften entsprechenden strengen System der Kausalerkenntnis tragen würde. Wenn jede Seelenlehre ursächliche Verhältnisse im Seelenleben zum Bewusstsein bringen will, so ist das unterscheidende Merkmal der erklärenden Psychologie darin gelegen, dass sie aus einer begrenzten Zahl eindeutig bestimmter Elemente eine ganz vollständige und durchsichtige Erkenntnis der seelischen Erscheinungen herbeizuführen überzeugt ist. Sie würde mit dem Namen der konstruktiven Psychologie noch schärfer bezeichnet werden. Zugleich würde dieser Name den grossen historischen Zusammenhang, in welchem sie steht, herausheben.

Die erklärende Psychologie kann ihr Ziel nur durch eine Verbindung von Hypothesen erreichen. Der Begriff einer Hypothese kann verschieden gefasst werden. Jeder einen Erfahrungsinbegriff durch Induktion ergänzende Schluss darf zunächst als eine Hypothese bezeichnet werden. Der in einem solchen Schluss enthaltene Schlusssatz enthält eine Erwartung, welche sich über das Gegebene hinaus auch auf das Nichtgegebene erstreckt. Solche ergänzende Schlüsse sind in jeder Art von psychologischer Darstellung selbstverständlich enthalten. Ich kann nicht einmal eine Erinnerung auf einen früheren Eindruck

ohne einen solchen Schluss zurückführen. Es wäre also töricht, aus der Psychologie hypothetische Bestandteile ausschliessen zu wollen. Es wäre unbillig, der erklärenden Psychologie aus der Benutzung solcher Bestandteile einen Vorwurf machen zu wollen, da die beschreibende sie ebensowenig würde entbehren können. In den Naturwissenschaften hat sich nun aber der Begriff der Hypothese in einem bestimmteren Sinne auf Grund der dem Naturerkennen gegebenen Bedingungen ausgebildet. Wie in den Sinnen nur Koexistenz und Sukzession ohne ursächlichen Zusammenhang dieses zugleich oder nacheinander Bestehenden gegeben ist, entsteht Kausalzusammenhang in unsrem Naturauffassen nur durch Ergänzung. So ist die Hypothese das notwendige Hilfsmittel der fortschreitenden Naturerkenntnis. Stellen sich in der Regel mehrere Hypothesen als gleich möglich dar, so ist die Aufgabe, vermittelst der Entwicklung dessen, was aus ihnen folgt und der Vergleichung desselben mit den Tatsachen eine zu erproben und die anderen auszuschliessen. Es ist die Stärke der Naturwissenschaften, dass sie in Mathemathik und Experiment die Hilfsmittel haben, diesem Verfahren den höchsten Grad von Genauigkeit und Sicherheit zu geben.

In diesem Sinne haben Hypothesen nicht nur als bestimmte Stadien in der Entstehung naturwissenschaftlicher Theorien eine entscheidende Bedeutung: es lässt sich auch nicht absehen, wie bei äusserster Steigerung der Wahrscheinlichkeit unsrer Naturerklärung ihr hypothetischer Charakter jemals ganz zum Verschwinden gebracht werden könnte. Unsre naturwissenschaftlichen Ueberzeugungen werden hierdurch nicht erschüttert. Als durch Laplace in die Betrachtung der induktiven Schlüsse die Wahrscheinlichkeitsrechnung eingeführt wurde, wurde auch auf den Grad von Sicherheit unsrer Naturerkenntnis die Messbarkeit ausgedehnt. Damit ist der Ausnutzung des hypothetischen Charakters unsrer Naturerklärung im Interesse eines öden Skeptizismus oder eines im Dienste der Theologie stehenden Mystizismus der Boden entzogen. Indem nun aber die erklärende Psychologie das Verfahren der naturwissenschaftlichen Hypothesenbildung, durch welche zu dem Gegebenen ein Kausalzusammenhang ergänzend hinzugefügt wird, auf das Seelenleben überträgt: entsteht die Frage, ob diese Uebertragung berechtigt sei.

Wir stellen zunächst die Tatsache fest, dass jeder erklärenden Psychologie eine Kombination von Hypothesen zu Grunde liegt, welche durch das angegebene Merkmal sich zweifellos als solche kennzeichnen, indem sie andere Möglichkeiten nicht auszuschliessen vermögen. Noch treten in ihr jeder solchen Hypothesenverbindung ein Dutzend andere gegenüber. Ein Kampf aller gegen alle tobt auf ihrem Gebiete, nicht minder heftig, als auf dem Felde der Metaphysik. Noch ist nirgend am fernsten Horizonte etwas sichtbar, was diesen Kampf zu entscheiden die Kraft haben möchte. Zwar tröstet sie sich mit der Zeit, in welcher die Lage der Physik und Chemie auch nicht besser schien; aber welche unermesslichen Vorteile haben diese vor ihr voraus in dem Standhalten der Objekte, in dem freien Gebrauch des Experiments, in der Messbarkeit der räumlichen Welt! Zudem hindert die Unlösbarkeit des metaphysischen Problems vom Verhältnis der geistigen Welt zur körperlichen die reinliche Durchführung einer sicheren Kausalerkenntnis auf diesem Gebiete. So kann niemand sagen, ob jemals dieser Kampf der Hypothesen in der erklärenden Psychologie endigen wird, und wenn das geschehen mag.

So sind wir, wenn wir eine volle Kausalerkenntnis herstellen wollen, in einen Nebel von Hypothesen gebannt, für welche die Möglichkeit ihrer Erprobung an den psychischen Tatsachen gar nicht in Aussicht steht. Einflussreiche Richtungen der Psychologie zeigen das deutlich. Eine Hypothese solcher Art ist die Lehre von dem Parallelismus der Nervenvorgänge und der geistigen Vorgänge, nach welcher auch die mächtigsten, geistigen Tatsachen nur Begleiterscheinungen unseres körperlichen Lebens sind. Eine solche Hypothese ist die Zurückführung aller Bewusstseinserscheinungen auf atomartig vorgestellte Elemente, welche in gesetzlichen Verhältnissen aufeinander wirken. Eine solche Hypothese ist die mit dem Anspruch der Kausalerklärung auftretende Konstruktion aller seelischen Erscheinungen durch die beiden Klassen der Empfindungen und der Gefühle, wodurch dann das in unserem Bewusstsein und unserer Lebensführung so mächtig auftretende Wollen zu einem sekundären Schein wird. Durch blosse Hypothesen wird aus psychischen Elementen und den Prozessen zwischen ihnen das Selbstbewusstsein abgeleitet. Nur Hypothesen besitzen wir über die verursachenden Vorgänge, durch welche der erworbene, seelische Zusammenhang beständig unsere bewussten Prozesse des Schliessens und Wollens so mächtig und rätselhaft beeinflusst. Hypothesen, überall nur Hypothesen! Und zwar nicht als untergeordnete Bestandteile, welche einzeln dem wissenschaftlichen Gedankengang eingeordnet sind. Solche sind ja, wie wir sehen, unvermeidlich. Vielmehr Hypothesen, welche als Elemente der psychologischen Kausalerklärung die Ableitung aller seelischen Erscheinungen ermöglichen und an ihnen sich bewähren sollen.

Die Vertreter der erklärenden Psychologie pflegen nun zur Begründung einer so umfassenden Anwendung von Hypothesen sich auf die Naturwissenschaften zu berufen. Aber gleich hier am Beginn unserer Untersuchungen stellen wir den Anspruch der Geisteswissenschaften fest, ihre Methoden ihrem Objekt entsprechend selbständig zu bestimmen. Die Geisteswissenschaften müssen von den allgemeinsten Begriffen der generellen Methodenlehre aus durch das Probieren an ihren besonderen Objekten zu bestimmteren Verfahrungsweisen und Prinzipien innerhalb ihres Gebietes gelangen, wie es die Naturwissenschaften eben auch getan haben. Nicht dadurch erweisen wir uns als echte Schüler der grossen naturwissenschaftlichen Denker, dass wir die von ihnen erfundenen Methoden auf unser Gebiet übertragen, sondern dadurch, dass unser Erkennen sich der Natur unserer Objekte anschmiegt und wir uns so zu diesem ganz so verhalten, wie sie zu dem ihrigen. Natura parendo vincitur. Nun unterscheiden sich zunächst von den Naturwissenschaften die Geisteswissenschaften dadurch, dass in jenen die Tatsachen von aussen, durch die Sinne, als Phänomene und einzeln gegeben sind, wogegen sie in diesen von innen, als Realität und als ein lebendiger Zusammenhang originaliter auftreten. Hieraus ergibt sich für die Naturwissenschaften, dass in ihnen nur durch ergänzende Schlüsse, vermittelst einer Verbindung von Hypothesen, ein Zusammenhang der Natur gegeben ist. Für die Geisteswissenschaften folgt dagegen, dass in ihnen der Zusammenhang des Seelenlebens als ein ursprünglich gegebener überall zu Grunde liegt. Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir. Denn in der inneren Erfahrung sind auch die Vorgänge des Erwirkens, die Verbindungen der Funktionen

als einzelner Glieder des Seelenlebens zu einem Ganzen gegeben. Der erlebte Zusammenhang ist hier das Erste, das Distinguieren der einzelnen Glieder desselben ist das Nachkommende. Dies bedingt eine sehr grosse Verschiedenheit der Methoden, vermittelst deren wir Seelenleben, Historie und Gesellschaft studieren, von denen, durch welche die Naturerkenntnis herbeigeführt worden ist. Für die Frage, welche hier erörtert wird, ergibt sich aus dem angegebenen Unterschied, dass Hypothesen innerhalb der Psychologie keineswegs dieselbe Rolle spielen, als innerhalb des Naturerkennens. In diesem vollzieht sich aller Zusammenhang durch Hypothesenbildung, in der Psychologie ist gerade der Zusammenhang ursprünglich und beständig im Erleben gegeben: Leben ist überall nur als Zusammenhang da. Die Psychologie bedarf also keiner durch Schlüsse gewonnenen untergelegten Begriffe, um überhaupt einen durchgreifenden Zusammenhang unter den grossen Gruppen der seelischen Tatsachen herzustellen. So kann sie auch da, wo eine Klasse von Wirkungen innerlich bedingt und doch ohne Bewusstsein der innen wirksamen Ursachen auftritt, wie dies in der Reproduktion oder in der Beeinflussung bewusster Prozesse von dem unserem Bewusstsein entzogenen erworbenen seelischen Zusammenhang aus geschieht, die Beschreibung und Zergliederung des Verlaufs solcher Vorgänge der grossen kausalen Gliederung des Ganzen unterordnen, welche von den inneren Erfahrungen aus festgestellt werden kann. Und darum ist sie auch nicht genötigt, wenn sie über die Ursache solcher Vorgänge eine Hypothese bildet, dieselbe gleichsam in die Fundamente der Psychologie einzumauern. Ihre Methode ist von denen der Physik oder Chemie gänzlich verschieden. Die Hypothese ist nicht ihre unerlässliche Grundlage. Wenn also die erklärende Psychologie die Erscheinungen des Seelenlebens einer begrenzten Zahl eindeutig bestimmter Erklärungselemente von durchgehends hypothetischem Charakter unterordnet, so können wir nicht zugeben, dass dies von ihren Vertretern als das unvermeidliche Schicksal aller Psychologie aus der Analogie der Rolle von Hypothesen im Naturerkennen begründet werden könne. Zugleich besitzen aber Hypothesen auf psychologischem Gebiet keineswegs die Leistungsfähigkeit, welche sie im naturwissenschaftlichen Erkennen bewährt haben. Die Tatsachen können

im Gebiet des Seelenlebens nicht zu der genauen Bestimmtheit erhoben werden, welche zu der Erprobung einer Theorie durch Vergleichung ihrer Konsequenzen mit solchen Tatsachen erforderlich ist. So ist an keinem entscheidenden Punkte die Ausschliessung anderer Hypothesen und die Bewahrheitung der übrig bleibenden Hypothese gelungen. Auf dem Grenzgebiet der Natur und des Seelenlebens haben Experiment und quantitative Bestimmung sich der Hypothesenbildung in ähnlicher Weise dienstbar erwiesen als dieses im Naturerkennen der Fall ist. In den zentralen Gebieten der Psychologie ist nichts hiervon zu bemerken. Insbesondere die für die konstruktive Psychologie so entscheidende Frage nach den ursächlichen Verhältnissen, welche die Beeinflussung bewusster Prozesse vom erworbenen seelischen Zusammenhang her sowie die Reproduktion bedingen, ist ihrer Lösung noch um keinen Schritt durch alle bisherigen Anstrengungen näher geführt worden. Wie verschieden kann man Hypothesen kombinieren und dann doch ziemlich gleich gut oder schlecht aus ihnen die grossen entscheidenden seelischen Tatsachen, das Selbstbewusstsein, den logischen Vorgang und seine Evidenz oder das Gewissen ableiten! Die Vertreter einer solchen Hypothesenverbindung haben das schärfste Auge für das, was ihr zur Bestätigung dient und sie sind ganz blind für das, was ihr widerspricht. Hier gilt von der Hypothese, was Schopenhauer irrtümlich von derselben durchweg behauptet: eine solche Hypothese führt in dem Kopfe, in welchem sie einmal Platz gewonnen hat oder gar geboren ist, ein Leben, welches insofern dem eines Organismus gleicht, als sie von der Aussenwelt nur das ihr Gedeihliche und Homogene aufnimmt, hingegen das ihr Heterogene oder Verderbliche entweder gar nicht an sich kommen lässt oder, wenn es ihr unvermeidlich zugeführt wird, es ganz unversehrt wieder exzerniert. Daher haben solche Hypothesenverbindungen der erklärenden Psychologie keine Aussicht zu dem Range, den naturwissenschaftliche Theorien einnehmen, jemals erhoben zu werden. So legen wir uns die Frage vor, ob nicht ein anderes Verfahren in der Psychologie — wir werden es als das beschreibende und zergliedernde bezeichnen — die Fundierung unseres Verständnisses von allem Seelenleben auf einen Inbegriff von Hypothesen vermeiden könne.

Denn die Herrschaft der erklärenden oder konstruktiven Psychologie, welche mit Hypothesen nach Analogie des Naturerkennens wirtschaftet, hat ausserordentlich nachteilige Folgen für die Entwicklung der Geisteswissenschaften. Es scheint heute den positiven Forschern auf diesen Gebieten entweder notwendig, auf jede psychologische Grundlegung zu verzichten oder alle Nachteile der erklärenden Psychologie sich gefallen zu lassen. So ist denn die gegenwärtige Wissenschaft in folgendes Dilemma geraten, das ausserordentlich viel beigetragen hat zur Steigerung des skeptischen Geistes und der äusserlichen, unfruchtbaren Empirie, sonach der zunehmenden Trennung des Lebens vom Wissen. Entweder bedienen sich die Geisteswissenschaften der in der Psychologie dargebotenen Grundlagen und erhalten dann hierdurch einen hypothetischen Charakter, oder sie versuchen, ohne die Grundlage irgend einer wissenschaftlich geordneten Uebersicht über die seelischen Tatsachen, nur gestützt auf die zweideutige und subjektive Psychologie des Lebens, ihre Aufgaben zu lösen. In dem ersteren Falle aber teilt die erklärende Psychologie ihrem gänzlich hypothetischen Charakter der Erkenntnistheorie und den Geisteswissenschaften mit.

2. Die Aufgaben der beschreibenden Psychologie. Aus diesen Schwierigkeiten kann uns allein die Ausbildung einer Wissenschaft befreien, welche ich, gegenüber der erklärenden oder konstruktiven Psychologie, als beschreibende und zergliedernde bezeichnen will. Ich verstehe unter beschreibender Psychologie die Darstellung der in jedem entwickelten menschlichen Seelenleben gleichförmig auftretenden Bestandteile und Zusammenhänge, wie sie in einem einzigen Zusammenhang verbunden sind, der nicht hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist. Diese Psychologie ist also Beschreibung und Analysis eines Zusammenhangs, welcher ursprünglich und immer als das Leben selbst gegeben ist. Hieraus ergibt sich eine wichtige Folgerung. Sie hat die Regelmässigkeiten im Zusammenhange des entwickelten Seelenlebens zum Gegenstand. Sie stellt diesen Zusammenhang des inneren Lebens in einem typischen Menschen dar. Sie betrachtet, analysiert, experimentiert und vergleicht. Sie bedient sich jedes möglichen Hilfsmittels zur Lösung ihrer Aufgabe. Aber ihre Bedeutung, in der Gliederung der Wissenschaften, beruht eben darauf, dass

jeder von ihr benutzte Zusammenhang durch innere Wahrnehmung eindeutig verifiziert werden kann und dass jeder solche Zusammenhang als Glied des umfassenderen aufgezeigt werden kann, der nicht erschlossen, sondern ursprünglich gegeben ist.

Was ich als beschreibende und zergliedernde Psychologie bezeichne, hat noch einer anderen Anforderung zu genügen, welche in den Bedürfnissen der Geisteswissenschaften und der Leitung des Lebens durch sie enthalten ist.

Die Gleichförmigkeiten, welche den Hauptgegenstand der Psychologie unseres Jahrhunderts ausmachen, beziehen sich auf die Formen des inneren Geschehens. Die mächtige inhaltliche Wirklichkeit des Seelenlebens reicht über diese Psychologie hinaus. In den Werken der Dichter, in den Reflexionen über das Leben, wie grosse Schriftsteller, ein Seneca, Marc Aurel, Augustin, Machiavelli, Montaigne, Pascal sie ausgesprochen haben, ist ein Verständnis des Menschen in seiner ganzen Wirklichkeit enthalten, hinter welchem alle erklärende Psychologie weit zurückbleibt. Aber in der ganzen reflektierenden Literatur, welche die volle Wirklichkeit des Menschen erfassen möchte, macht sich nun bis auf diesen Tag, neben ihrer inhaltlichen Ueberlegenheit, das Unvermögen zu systematischer Darstellung geltend. Wir finden uns durch einzelne Reflexionen bis ins innerste Herz getroffen. Die Tiefe des Lebens selbst scheint sich in ihnen aufzuschliessen. Sobald wir aber aus denselben einen klaren Zusammenhang herzustellen streben, versagen sie. Von solchen Reflexionen ist die Weisheit der Dichter über den Menschen und über das Leben ganz verschieden, welche nur durch Gestalten und Fügungen von Schicksalen, hier und da höchstens blitzartig durch die Reflexion erleuchtet, zu uns redet. Aber auch sie enthält keinen fassbaren allgemeinen Zusammenhang des Seelenlebens. Man hört bis zur Ermüdung, dass in Lear, Hamlet und Macbeth mehr Psychologie stecke, als in allen psychologischen Lehrbüchern zusammen. Möchten doch diese Fanatiker der Kunst die in solchen Werken eingewickelte Psychologie uns einmal enthüllen! Versteht man unter Psychologie eine Darstellung des regelmässigen Zusammenhangs des Seelenlebens, so enthalten die Werke der Dichter gar keine Psychologie; es steckt auch gar keine unter irgend einer Hülle darin, und durch keinen Kunstgriff kann ihnen eine solche

Lehre von den Gleichförmigkeiten der seelischen Prozesse entlockt werden. Wohl aber liegt nun in der Art, wie die grossen Schriftsteller und Dichter über das Menschenleben handeln, für die Psychologie eine Aufgabe und ein Stoff. Hier ist intuitives Verständnis des ganzen Zusammenhanges, welchem auf ihrem Wege die Psychologie sich verallgemeinernd und abstrakt ebenfalls zu nähern hat. Man wünscht sich eine Psychologie, welche in das Netz ihrer Beschreibungen einzufangen vermöchte, was diese Dichter und Schriftsteller mehr enthalten als die bisherige Seelenlehre; eine Psychologie, welche eben die Gedanken, die Augustin, Pascal oder Lichtenberg durch einseitige grelle Beleuchtung so eindringlich machen, in einem allgemeingültigen Zusammenhang erst für das menschliche Wissen nützlich machte; und nur eine beschreibende und zergliedernde Psychologie kann sich der Lösung dieser Aufgabe annähern; nur in ihrem Rahmen ist die Lösung dieser Aufgabe möglich. Denn sie geht vom erlebten, ursprünglich und mit unmittelbarer Mächtigkeit gegebenen Zusammenhange aus; sie legt auch das noch der Zergliederung Unzugängliche unverstümmelt dar.

3. Die analytische Methode. Der Begriff einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie entsprang uns aus der Natur unserer seelischen Erlebnisse, dem Bedürfnis einer unbefangenen und unverstümmelten Auffassung des Seelenlebens, sowie aus dem Zusammenhang der Geisteswissenschaften und der Funktion der Psychologie innerhalb derselben. Sonach müssen auch ihre Eigenschaften aus diesen Motiven, insbesondere aus ihrer Aufgabe innerhalb dieses Zusammenhangs der Geisteswissenschaften und aus dem Ueberblick über die Mittel zur Auflösung derselben abgeleitet werden. Nun fordert diese Aufgabe zweierlei. Die volle Wirklichkeit des Seelenlebens muss zur Darstellung und tunlichst zur Analysis gelangen und diese Beschreibung und Analysis muss den höchsten erreichbaren Grad von Sicherheit haben. Es wird in diesem Zusammenhange wichtiger sein, in engeren Grenzen des Erkennens Sicheres zu geben, als eine Fülle von Vermutungen über die Geisteswissenschaften auszuschütten. Ist dieses die Aufgabe der Psychologie für die Geisteswissenschaften, so kann dieselbe durch eine Konstruktion aus hypothetischen Erklärungselementen nicht aufgelöst werden. So vieldeutig uns

die psychologischen Tatsachen gegeben sind, kann durch die Denkmittel der konstruktiven Psychologie, wie wir sahen, ein widerspruchsloser logischer Zusammenhang des psychologischen Systems von ganz verschiedenen Annahmen aus hergestellt werden. In den Parteiungen der heutigen Psychologie ist die Konstruktionsmethode unfähig, den Ausschlag zu geben. Wie ist nun eine Methode möglich, welche die von den Geisteswissenschaften für die Psychologie gestellte Aufgabe löst?

Die Psychologie muss den umgekehrten Weg einschlagen, als den, den die Vertreter der Konstruktionsmethode gegangen sind. Ihr Gang muss ein analytischer, nicht ein konstruktiver sein. Sie muss vom entwickelten Seelenleben ausgehen, nicht aus elementaren Vorgängen dasselbe ableiten. Gewiss können Analysis und Synthesis, ihnen eingeordnet Induktion und Deduktion, auch innerhalb der Psychologie nicht auseinandergerissen werden. Sie bedingen einander in dem Lebensprozess der Erkenntnis nach Goethes schönem Wort, wie sich Einatmen und Ausatmen bedingen. Wenn ich die Wahrnehmung oder die Erinnerung in ihre Faktoren zergliedert habe, so erprobe ich dann die Tragweite meines Ergebnisses, indem ich die Verbindung dieser Faktoren ins Spiel setze. Wobei dann freilich das Exempel nicht ohne Rest aufgeht, da ich im lebendigen Vorgang wohl Faktoren unterscheiden, aus ihrer Verbindung aber nicht Leben machen kann. Aber darum handelt es sich nun hier, dass der Gang einer solchen Psychologie ausschliesslich beschreibend und zergliedernd sein muss, gleichviel ob im Dienste dieses Verfahrens synthetische Denkakte erforderlich sind. Dem entspricht ein anderer methodischer Grundzug einer solchen Psychologie. Ihren Gegenstand muss der entwickelte Mensch und das fertige vollständige Seelenleben bilden. Dieses soll in seiner Totalität aufgefasst, beschrieben und analysiert werden.

Wie ist dies möglich? und welcher ist der genaue Sinn, in dem hier beschreibendes und rein analytisches Verfahren als Teile derselben psychologischen Methode gedacht und dem erklärenden Verfahren in der Psychologie gegenübergestellt werden? Es wurde oben darauf hingewiesen, dass die allgemeinen Methoden der menschlichen Wissenschaft auf den einzelnen Gebieten einen besonderen Charakter annehmen und

dass vornehmlich die besondere Natur unserer Erfahrung von seelischen Erscheinungen der Erkenntnis des Zusammenhangs derselben besondere Eigentümlichkeit gibt, und dass die allgemeinen Methoden hierdurch auf diesem Gebiete nähere Bestimmungen empfangen. Dies macht sich nun hier an den methodischen Operationen der Beschreibung und der Analyse, der Erklärung und der Hypothesenbildung geltend.

Wir erkennen die Naturobjekte von aussen durch unsere Sinne. Wie wir sie auch zerschlagen oder zerteilen mögen, so gelangen wir hierdurch doch nicht zu ihren letzten Bestandteilen. Wir denken solche Elemente durch eine Ergänzung der Erfahrung hinzu. Auch liefern uns die Sinne, nach ihrer rein physiologischen Leistung angesehen, niemals die Einheit des Objektes. Diese ist für uns ebenfalls nur durch eine von innen stammende Synthese der Sinneserregungen da. Dieser Satz bliebe richtig, wenn auch die Zerlegung der einheitlichen Wahrnehmung in Empfindungen und ihre Synthesen nur als ein heuristischer Kunstgriff angesehen würde. Wenn wir dann die Objekte in die Verhältnisse von Ursache und Wirkung setzen, so ist auch dafür in den sinnlichen Eindrücken nur die Bedingung enthalten, welche in der regelmässigen Abfolge liegt, wogegen das Kausalverhältnis selbst wieder durch eine aus unserem Innern stammende Synthesis entsteht. Auch die Geltung dieses Satzes ist unabhängig davon, ob man diese Synthesis aus dem Verstande hinzutreten lässt oder ob in der Beziehung von Ursache und Wirkung nur ein Derivatum des lebendigen Verhaltens des Willens, der den Druck eines anderen erfährt, enthalten ist, sonach dieser Beziehung ein primäres und konstitutives Element zugrunde liegt, während das lebendige Verhalten dann nur durch das abstrakte Denken intellektuell interpretiert wird. Wie man also auch die Entstehung von Objektvorstellungen und ihren Kausalverhältnissen auffasse: jedenfalls ist in den Sinneserregungen, ihrer Koexistenz und Sukzession nichts von dem Zusammenhang enthalten, der in den Objekten und ihren Kausalverhältnissen liegt. Wie anders ist uns Seelenleben gegeben! Im Gegensatz zur äusseren Wahrnehmung beruht die innere Wahrnehmung auf einem Innewerden, einem Erleben, sie ist unmittelbar gegeben. Hier ist uns in der Empfindung oder dem Lustgefühl, das sie begleitet, ein unteilbar Einfaches

gegeben. Gleichviel wie die Empfindung einer violetten Farbe entstanden sein mag, als inneres Phänomen angesehen ist sie ein Unteilbares. Vollziehen wir nun einen Denkakt, so ist in ihm eine unterscheidbare Mehrheit von inneren Tatsachen doch zugleich in der unteilbaren Einheit einer Funktion zusammengefasst, womit dann in der inneren Erfahrung ein Neues auftritt, welches in der Natur gar keine Analogie hat. Reflektieren wir gar auf die Selbigkeit, welche gleichzeitig mehrere innere Vorgänge zusammenhält und das Nacheinander der Vorgänge zur Einheit des Lebens zusammenfasst, so tritt hier noch erstaunlicher ein in der inneren Erfahrung als Erlebnis Gegebenes hervor, das doch mit den Vorgängen der Natur keine Vergleichbarkeit hat. So erleben wir beständig Verbindungen, Zusammenhänge in uns, während wir den Sinneserregungen Verbindung und Zusammenhang unterlegen müssen. Was wir so erleben, können wir auch vor dem Verstande niemals klar machen. Die Selbigkeit, welche das Gleichzeitige und Sukzessive der einzelnen Lebensvorgänge zusammenhält, offenbart, vor den Gerichtshof des Verstandes gebracht, die Widersprüche, welche schon Herbart herausgehoben hat. Einen weiteren Zusammenhang erleben wir, wenn etwa von den Prämissen aus in uns ein Schlusssatz entsteht: hier liegt ein Zusammenhang vor, der von den Ursachen zu den Wirkungen führt: auch dieser Zusammenhang stammt von innen, ist im Erlebnis als Realität gegeben. So konzipieren wir die Begriffe von Einheit eines Mannigfaltigen, von Teilen in einem Ganzen, von Kausalverhältnissen und verstehen dann durch sie die Natur, indem wir unter bestimmten Bedingungen gleichförmiger Koexistenz oder Aufeinanderfolge diese Konzeptionen auf sie anwenden.

Wir erfahren diesen Zusammenhang in uns nur stückweise; bald in diesem, bald in jenem Punkte fällt das Licht des Gewahrwerdens auf ihn; denn die psychische Kraft vermag nach einer wichtigen Eigentümlichkeit derselben stets nur eine beschränkte Zahl von Gliedern des inneren Zusammenhangs in das Bewusstsein zu erheben. Aber beständig werden uns solche Verbindungen bewusst. Bei der unermesslichen Variabilität der Bewusstseinsinhalte kehren dieselben Verbindungen immer wieder, und so tritt allmählich ihre Form mit Klarheit heraus. Ebenso wird das Bewusstsein davon, wie diese Synthesen in

umfassendere Verbindungen eingehen und schliesslich einen Zusammenhang bilden, immer deutlicher, klarer und sicherer. Rief regelmässig ein Glied ein zweites, oder eine Klasse von Gliedern eine andere hervor; rief dann in anderen wiederholten Fällen dies zweite Glied ein drittes oder eine zweite Klasse von Gliedern eine dritte hervor, setzte sich dies weiter in einem vierten oder fünften Gliede fort, so muss sich hieraus mit allgemeingültiger Gewissheit schliesslich ein Bewusstsein von dem Zusammenhang aller dieser Glieder, es muss sich ein Bewusstsein von dem Zusammenhang ganzer Klassen von Gliedern bilden. Ebenso sondern wir in anderen Fällen in einer aufmerkenden Konzentration der beobachtenden Tätigkeit aus dem Chaos von Vorgängen einen einzelnen aus und suchen ihn in dauernder Wahrnehmung oder Erinnerung zu genauerer Erfassung festzuhalten. In dem raschen, ach nur zu raschen Flusse der inneren Vorgänge sondern wir so einen aus, isolieren ihn, erheben ihn zu verstärkter Aufmerksamkeit. In dieser sondernden Tätigkeit ist die Bedingung für den weiteren Vorgang von Abstraktion gegeben. Nur durch eine Abstraktion heben wir eine Funktion, eine Verbindungsweise aus einem konkreten Zusammenhang heraus. Und nur durch eine Verallgemeinerung stellen wir die immer wiederkehrende Form einer Funktion oder die Konstanz bestimmter Abstufungen von Sinnesinhalten, die Skala der Empfindungs- oder Gefühlsintensitäten, wie sie uns allen bekannt sind, fest. In all diesen logischen Akten sind mitenthalten Unterscheiden, Gleichfinden, Grade der Verschiedenheit bestimmen. Es wachsen Einteilung und Benennung, in welcher der Keim der Definition liegt, aus diesen logischen Tätigkeiten notwendig heraus. Ich möchte sagen, dass die elementaren logischen Operationen, wie sie an den Eindrücken und Erlebnissen aufblitzen, gerade von der inneren Erfahrung aus am besten erfasst werden können. Unterscheiden, Gleichfinden, Grade der Verschiedenheit bestimmen, verbinden, trennen, abstrahieren, mehrere Zusammenhänge zu Einem verknüpfen, aus mehreren Tatsachen eine Gleichförmigkeit gewinnen: solche Operationen sind in jeder inneren Wahrnehmung enthalten oder treten aus dem Zusammensein derselben hervor. Hieraus ergibt sich als die erste Eigentümlichkeit der Auffassung innerer Zustände, welche die psychologische Forschung bedingt, die

Intellektualität der inneren Wahrnehmung. Die innere Wahrnehmung kommt so gut als die äussere vermittelst der Mitwirkung der elementaren logischen Vorgänge zustande. Und gerade an der inneren Wahrnehmung erkennt man besonders deutlich, wie die elementaren logischen Vorgänge von der Auffassung der Bestandteile selber unabtrennbar sind.

Hiermit ist eine zweite Eigentümlichkeit der Auffassung seelischer Zustände gegeben. Diese Auffassung entsteht aus dem Erlebnis und bleibt mit ihm verbunden. In dem Erlebnis wirken die Vorgänge des ganzen Gemüts zusammen. In ihm ist Zusammenhang gegeben, während die Sinne nur ein Mannigfaltiges von Einzelheiten darbieten. Der einzelne Vorgang ist von der ganzen Totalität des Seelenlebens im Erlebnis getragen, und der Zusammenhang, in welchem er in sich und mit dem Ganzen des Seelenlebens steht, gehört der unmittelbaren Erfahrung an. Dies bestimmt schon die Natur des Verstehens unserer Selbst und Anderer. Wir erklären durch rein intellektuelle Prozesse, aber wir verstehen durch das Zusammenwirken aller Gemütskräfte in der Auffassung, und wir gehen im Verstehen vom Zusammenhang des Ganzen, der uns lebendig gegeben ist, aus, um aus diesem das Einzelne uns fassbar zu machen. Eben dass wir im Bewusstsein von dem Zusammenhang des Ganzen leben, macht uns möglich, einen einzelnen Satz, eine einzelne Geberde oder eine einzelne Handlung zu verstehen. Alles psychologische Denken behält diesen Grundzug, dass das Auffassen des Ganzen die Interpretation des Einzelnen ermöglicht und bestimmt. An dem ursprünglichen Verfahren des Verstehens muss auch die Nachkonstruktion der allgemeinen Menschennatur in der Psychologie festhalten, wenn sie gesund, lebensvoll, lebenskundig, fruchtbar für das Verständnis des Lebens bleiben soll. Der erfahrene Zusammenhang des Seelenlebens muss die feste, erlebte und unmittelbar sichere Grundlage der Psychologie bleiben, wie tief sie auch in die experimentelle Einzelforschung eindränge.

Beruht so die Sicherheit in dem psychologischen Verfahren auf der vollen Realität jedes Objektes, auf dem unmittelbaren Gegebensein des inneren Zusammenhanges in demselben, so wird dieselbe durch eine weitere Eigentümlichkeit der inneren Erfahrung verstärkt. Die einzelnen seelischen Vorgänge in uns,

die Verbände seelischer Tatsachen, die wir innerlich wahrnehmen, treten mit einem verschiedenen Bewusstsein ihres Wertes für das Ganze unseres Lebenszusammenhangs in uns auf. So hebt sich in der inneren Auffassung selber das Wesentliche vom Unwesentlichen ab. Die psychologische Abstraktion, welche den Zusammenhang des Lebens heraushebt, besitzt für dies ihr Tun einen Leitfaden in diesem unmittelbaren Bewusstsein des Wertes der einzelnen Funktionen für das Ganze, den das Naturerkennen nicht besitzt.

Aus diesem allen ergibt sich als ein weiterer Grundzug der psychologischen Forschung, dass sie aus dem Erleben selber herauswächst und in diesem stets ihre festen Wurzeln behalten muss, soll sie gesund und hoch wachsen. An das Erleben schliessen sich die einfachen logischen Tätigkeiten, die wir in der psychologischen Beobachtung vereinigt finden. Sie ermöglichen das Festlegen des Beobachteten in der Beschreibung, die Bezeichnung desselben in der Benennung, die Uebersicht über dasselbe in der Einteilung. Wie von selber geht das psychologische Denken in die psychologische Forschung über. Es ist nicht anders, als in den lebendigen Geisteswissenschaften. An das juristische Denken schliesst sich die Rechtswissenschaft an, an die wirtschaftliche Ueberlegung und die staatliche Regelung wirtschaftlicher Verhältnisse die politische Oekonomie.

4. Begriff der beschreibenden Psychologie. Fassen wir diese Eigentümlichkeiten der psychologischen Methode zusammen, so kann nun von ihnen aus der Begriff einer beschreibenden Psychologie näher bestimmt und sein Verhältnis zu dem Begriff einer analytischen Psychologie angegeben werden.

Der Gegensatz eines beschreibenden und eines erklärenden Verfahrens besteht in den Naturwissenschaften herkömmlich. Obwohl die Relativität desselben mit dem Fortschreiten der beschreibenden Naturwissenschaften immer deutlicher hervortritt, behält er bekanntlich immer noch seine Bedeutung. Aber der Begriff einer beschreibenden Wissenschaft empfängt innerhalb der Psychologie einen viel tieferen Sinn, als er in den Naturwissenschaften haben kann. Schon die Botanik und mehr noch die Zoologie gehen von einem Zusammenhange der Funktionen aus, welcher nur durch eine Interpretation der physischen Tatsachen nach der Analogie der psychologischen Tatsachen fest-

gestellt werden kann. In der Psychologie ist nun dieser Zusammenhang der Funktionen im Erlebnis von innen gegeben. Alle psychologische Einzelerkenntnis ist nur Zergliederung dieses Zusammenhangs. So ist hier eine feste Struktur unmittelbar und objektiv gegeben, daher hat die Beschreibung auf diesem Gebiete zweifelsohne allgemeingültige Grundlage. Wir finden nicht durch Ergänzung zu den einzelnen Gliedern deren Zusammenhang, sondern das psychologische Denken artikuliert und distinguiert von dem gegebenen Zusammenhang aus. In dem Dienste dieser beschreibenden Tätigkeit stehen die logischen Operationen des Vergleichens, Unterscheidens, der Abmessung von Graden, der Sonderung und Verbindung, der Abstraktion, der Verknüpfung von Teilen zu einem Ganzen, der Ableitung gleichförmiger Verhältnisse aus einzelnen Fällen, der Zergliederung von einzelnen Vorgängen, der Einteilung. Sind sie doch alle in dem beobachtenden Verfahren gleichsam eingeschlossen. So wird das Seelenleben als ein Zusammenhang von Funktionen begriffen, in welchem Bestandteile verbunden sind, und der dann wieder aus einzelnen Zusammenhängen besonderer Art besteht, deren jeder neue Aufgaben für die Psychologie enthält. Diese Aufgaben sind nur lösbar vermittelst der Zergliederung, die beschreibende Psychologie muss zugleich analytische Psychologie sein.

Unter Analysis verstehen wir überall gleichmässig die Zergliederung einer gegebenen komplexen Wirklichkeit. Durch die Analysis werden Bestandteile gesondert, die in der Wirklichkeit verbunden sind. Die Bestandteile, welche so gefunden werden, sind sehr verschiedenartig. Der Logiker analysiert einen Schluss, indem er ihn in seine beiden Urteile und die in diesen gegebenen drei Begriffe zerlegt. Der Chemiker analysiert einen Körper, indem er dessen stoffliche Elemente durch das Experiment voneinander trennt. Ganz anders wieder analysiert der Physiker, da dieser vielmehr in den gesetzlichen Formen der Bewegung die Komponenten einer akustischen oder optischen Erscheinung aufzeigt. Aber wie verschieden auch diese Vorgänge seien: alle Analysis hat ihr letztes Ziel in der Auffindung der realen Faktoren durch die Zerlegung des Wirklichen, und überall sind Induktion und Experiment nur ihre Hilfsmittel. In diesem allgemeinen Verstande genommen, ist

das Verfahren der Analysis den Geisteswissenschaften gemeinsam mit den Naturwissenschaften. Nun aber gestaltet sich dies Verfahren verschieden nach den Gebieten seiner Anwendung. Schon in der gewöhnlichen Auffassung des Seelenlebens ist selbstverständlich mit dem Auffassen des Zusammenhangs überall Unterscheiden, Trennen, Zergliedern verbunden. Auf der beziehenden Tätigkeit beruht alle Tiefe und Weite des Verständnisses eines menschlichen Seelenlebens. Dagegen gibt Unterscheiden, Trennen und Analysieren diesem Verständnis Klarheit und Deutlichkeit. Indem nun das psychologische Denken kontinuierlich, in natürlichem Fortgang, ohne dazwischen eintretende Hypothesen, in die psychologische Wissenschaft übergeht, entspringt hieraus für die Analysis auf diesem Gebiete ein unermesslicher Vorteil. An der lebendigen Totalität des Bewusstseins, an dem Zusammenhang seiner Funktionen, an der durch Abstraktion gefundenen Einsicht von den allgemein gültigen Formen und Verbindungen dieses Zusammenhangs besitzt die Analysis den Hintergrund aller ihrer Operationen. Jedes Problem, das sie sich stellt, und jeder Begriff, den sie bildet, ist durch diesen Zusammenhang bedingt und empfängt in ihm seine Stelle. Die Analysis vollzieht sich also hier, indem die Prozesse der Zergliederung, durch welche ein einzelnes Glied des seelischen Zusammenhangs aufgeklärt werden soll, auf diesen ganzen Zusammenhang bezogen werden. Immer behält sie in sich etwas von dem lebendigen, künstlerischen Prozess des Verstehens. Aus diesen Verhältnissen ergibt sich nun, dass eine Psychologie möglich ist, welche, von dem allgemein-gültig erfassten Zusammenhang des Seelenlebens ausgehend, die einzelnen Glieder dieses Zusammenhangs analysiert, ihre Bestandteile und die sie verbindenden Funktionen beschreibt und erforscht, so tief als sie kann, aber keine Konstruktion des ganzen Kausalzusammenhangs der psychischen Vorgänge unternimmt. Seelenleben kann ja doch nicht aus Bestandteilen komponiert, durch Zusammensetzung konstruiert werden, und der Spott des Faust über Wagners chemische Herstellung des Homunkulus trifft solchen Versuch mit. Die beschreibende und zergliedernde Psychologie endigt mit Hypothesen, während die erklärende mit ihnen beginnt. Ihre Möglichkeit beruht eben darauf, dass ein solcher allgemein gültiger, gesetzlicher, das ganze Seelenleben

umfassender Zusammenhang für uns ohne Anwendung der in den erklärenden Naturwissenschaften gebotenen Konstruktionsmethode möglich ist. Denn wie unmöglich wäre doch eine wissenschaftliche Darstellung des Seelenlebens, welche auf die Erkenntnis seines Zusammenhangs verzichtete? Und eben darin beruht ihre Stärke, dass sie die Grenzen unserer Erkenntnis, mögen sie zeitweilig oder dauernd sein, anerkennen kann, ohne den inneren Zusammenhang darüber zu verlieren. Sie kann die Hypothesen, zu denen die erklärende Psychologie in bezug auf die einzelnen Erscheinungsgruppen gelangt, in sich aufnehmen; aber indem sie dieselben an den Tatsachen misst und den Grad ihrer Plausibilität bestimmt, ohne sie als Konstruktionselemente zu verwerten, beeinträchtigt die Aufnahme derselben nicht ihre eigene Allgemeingültigkeit. Sie kann schliesslich auch die zusammenfassenden Hypothesen der erklärenden Psychologie der Diskussion unterziehen, aber sie muss dann den gänzlich problematischen Charakter derselben erkennen. Ja, sie muss die Unmöglichkeit, Erlebnisse überall zu Begriffen zu erheben, klar machen. Dass nicht bloss die Konzeption transzendenter Begriffe zu Antinomien führt, diese vielmehr aus der Arbeit des menschlichen Denkens an den Erfahrungen entspringen, die sich letztlich nicht ganz in Begriffe auflösen lassen, dass es also immanente Antinomien im Felde der Erkenntnis der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit selber gibt: das ist das Prinzip, welches die heutige Philosophie in Weiterführung Kants in den Erfahrungsgebieten selber aufzuzeigen hat.

5. Das Verhältniss der beschreibenden zur erklärenden Psychologie. Werden diese Darlegungen billig erwogen, so wird zunächst ein Einverständnis über folgende Punkte herbeigeführt werden können. Die Vertreter der erklärenden Psychologie werden mit Recht auf dem Satze bestehen, dass die Erprobung und Durchführung einer Hypothese in einem engeren oder weiteren Gebiet von Erscheinungen die wichtigste Methode psychologischen Fortschreitens ist. Denn an den Stellen, an welchen dem Psychologen die Erfahrung keinen Zusammenhang mehr darbietet, wo sie nicht mehr ihn zusammenzusetzen und abzusondern gestattet, wo sie nicht mehr aus der Mannigfaltigkeit der Fälle ihn als beherrschende Regel zu gewinnen ermöglicht: da müssen Beobachtung, Vergleichung, Experiment und

Analyse vermittelst der Hypothese auf ein bestimmtes Ziel gerichtet werden. Aber sie werden nicht behaupten, dass irgend eine Hypothese gegenwärtig anderen Hypothesen gegenüber beanspruchen könne, die wahren Erklärungsgründe des Seelenlebens uns zu enthüllen. So wird die beschreibende Psychologie ihrerseits darauf bestehen dürfen, dass keine vorhandene erklärende Psychologie zur Zeit geeignet ist, den Geisteswissenschaften zu Grunde gelegt zu werden.

Ja, sie darf auf die nachteiligen Wirkungen einer solchen erklärenden Psychologie auf die Geisteswissenschaften hinweisen. Die Geschichtschreibung von Grote, Buckle und Taine entstand unter dem Eindruck, dass die Verwertung der Lebenserfahrung für das tiefere Verständnis des ursächlich historischen Zusammenhangs nicht ausreiche: vielmehr schien es diesen Forschern, dass die grossen Fortschritte der Psychologie, auf welche zumal in England und Frankreich alle Augen gerichtet waren, auch zur Anwendung auf die Geschichte gelangen müssten. Aber gerade diese Werke bewiesen nun, dass die Objektivität des Historikers besser gewahrt bleibt, wenn er sich seinem Gefühl des Lebens überlässt, als wenn er die einseitigen Theorien des erklärenden Psychologen verwerten will. Und zugleich war doch in dem Streben dieser Historiker eine grosse Tendenz, welche dann auch die ausserordentliche Wirkung ihrer Arbeiten zur Folge hatte. Gelänge es, eine objektive, das ganze Seelenleben umfassende zuverlässige Psychologie herbeizuführen, so würde eine solche, zusammen mit den Erfahrungswissenschaften von den Systemen der Kultur und von der Organisation der Gesellschaft, dem Streben des philosophischen Geschichtschreibers nach tieferem Kausalzusammenhang der Historie die Grundlage geben.

Einen zweiten Fall nachteiliger Wirkung der erklärenden Psychologie auf die Geisteswissenschaften bildet die moderne Richtung des Kriminalrechts. Diese schliesst sich besonders an die beiden Mill, Spencer und Taine an und konstruiert ein deterministisches, bald psychologisch, bald biologisch begründetes Strafrecht. Dasselbe opfert die im Leben selber enthaltenen Begriffe, welche die klassische Jurisprudenz mustergültig ausgesondert hat, den einseitigen Theorien, welche das Zeitalter bringt und wieder wegnimmt. In Wahrheit ist doch

die Wahlfreiheit nur der vorstellungsmässige Ausdruck für das unvertilgbare Bewusstsein unserer Spontaneität und Lebendigkeit. Während die Art des Erwirkens, welche von Prämissen zu einem Schlusssatz, von einem Unlustgefühl zu einem Streben führt, regelmässig von dem Innewerden der Notwendigkeit begleitet ist, gibt es andere Formen des Erwirkens, wie die Ueberwindung eines Triebes durch eine pflichtmässige Willenshandlung, die von dem besonderen inneren Gefühl begleitet sind, das der Ausdruck Freiheit bezeichnet. Hiermit sprechen wir nur ein in der inneren Erfahrung Gegebenes aus. Die Frage von den objektiven Regelmässigkeiten in den Handlungen des Menschen und dem Leben der Gesellschaft hat zunächst nichts mit dieser Feststellung des in der inneren Erfahrung Gegebenen zu tun. Freiheit als Anderskönnen der einzelnen Handlung ist nicht die notwendige wissenschaftliche Konsequenz des in der inneren Erfahrung Enthaltenen. Vielmehr wenn nun das in der inneren Erfahrung so gegebene Bewusstsein freien Erwirkens in meiner Vorstellung auf das Verhältnis der letzten Handlung, welche den Kriminalfall oder auch den moralischen Fall ausmacht, zu deren Bedingungen bezogen wird, so ist diese Freiheit als Anderskönnen in bezug auf eine Handlung nur der vorstellungsmässige Ausdruck für die Lebendigkeit und Freiheit im Einwirken, welche sich auf den ganzen Zusammenhang meines Handelns in meinem Charakter bezieht. Dies ist die Wahrheit in Kants, Schellings, Schopenhauers Lehren von der intelligiblen Freiheit. Und wenn in diesem ganzen zusammenhängenden Verhältnis, welches wir im Erlebnis vom Bewusstsein der Freiheit begleitet finden, die Erzeugung neuer Werte, welche aus den Beziehungen der Motive für sich nicht errechnet werden können, enthalten ist, so ist das keine Anomalie im Reiche des Geistes, vielmehr liegen hierfür in allen schöpferischen, ästhetischen oder intellektuellen Handlungen Analogien vor. Daher ist das moderne Strafrecht nicht berechtigt, die langweilige, unbewiesene Vorstellung einer psychischen oder psychologischen Maschine an die Stelle der Lebensbegriffe zu setzen, welche die Jurisprudenz aus dem Bewusstsein von Spontaneität, Lebendigkeit und Verantwortlichkeit in den Willenshandlungen entwickelt hat. Aehnliche nachteilige Wirkungen der erklärenden Psychologie würden sich auf dem Ge-

biet der politischen Oekonomie, der Literaturgeschichte und Aesthetik nachweisen lassen.

Also ist eine Psychologie notwendig und möglich, welche die beschreibende und analysierende Methode ihrem Gange zugrunde legt und erklärende Konstruktionen nur in zweiter Linie mit dem Bewusstsein ihrer Grenzen verwertet, und zwar so verwertet, dass solche Hypothesen nicht wieder Grundlage weiterer hypothetischer Erklärungen werden. Sie wird die Grundlage der Geisteswissenschaften werden, wie die Mathematik die der Naturwissenschaften ist. Gerade in dieser gesunden Wechselwirkung mit den Erfahrungswissenschaften des Geistes wird sie sich zur Allseitigkeit gestalten. Sie wird durch feste Begriffsbestimmung und Bezeichnung eine den Geisteswissenschaften gemeinsame wissenschaftliche Terminologie allmählich herbeiführen. Sie wird andererseits die erklärende Monographie durch Sammlung von Materialien, durch Beschreibung der Zusammenhänge des Seelenlebens und durch sorgfältige Analysen vorbereiten. Sie wird eine Kontrolle ihrer Hypothesen erleichtern.

---

6. Der Historizismus.

a. Vom Nachteil der Historie für das Leben.

(Friedrich Nietzsche.)

Betrachte die Herde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht, was gestern, was heute ist, springt umher, frisst, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblicks, und deshalb weder schwermütig noch überdrüssig. Dies zu sehen, geht dem Menschen hart ein, weil er seines Menschentums sich vor dem Tiere brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt — denn das will er allein, gleich dem Tiere weder überdrüssig noch unter Schmerzen leben, und will es doch vergebens, weil er es nicht will wie das Tier. Der Mensch fragt wohl einmal das Tier: Warum redest du mir nicht von deinem Glücke und

siehst mich nur an? Das Tier will auch antworten und sagen: Das kommt daher, dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte — da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass sich der Mensch darob verwunderte.

Er wundert sich aber auch über sich selbst, das Vergessen nicht lernen zu können, und immerfort am Vergangenen zu hängen: mag er noch so weit, noch so schnell laufen, die Kette läuft mit. Es ist ein Wunder: Der Augenblick, im Husch da, im Husch vorüber, vorher ein Nichts, nachher ein Nichts, kommt doch noch als ein Gespenst wieder und stört die Ruhe eines späteren Augenblicks. Fortwährend löst sich ein Blatt aus der Rolle der Zeit, fällt heraus, flattert fort — und flattert plötzlich wieder zurück, dem Menschen in den Schoss. Dann sagt der Mensch „ich erinnere mich“ und beneidet das Tier, welches sofort vergisst und jeden Augenblick wirklich sterben, in Nebel und Nacht zurücksinken und auf immer verlöschen sieht. So lebt das Tier unhistorisch: denn es geht auf in der Gegenwart, wie eine Zahl, ohne dass ein wunderlicher Bruch übrig bleibt, es weiss sich nicht zu verstellen, verbirgt nichts und erscheint in jedem Momente ganz und gar als das, was es ist, kann also gar nicht anders sein, als ehrlich. Der Mensch hingegen stemmt sich gegen die grosse und immer grössere Last des Vergangenen: diese drückt ihn nieder oder beugt ihn seitwärts, diese beschwert seinen Gang als eine unsichtbare und dunkle Bürde, welche er zum Scheine einmal verleugnen kann und welche er im Umgange mit seinesgleichen gar zu gern verleugnet: um ihren Neid zu wecken. Deshalb ergreift es ihn, als ob er eines verlorenen Paradieses gedächte, die weidende Herde oder, in vertrauterer Nähe, das Kind zu sehen, das noch nicht Vergangenes zu verleugnen hat und zwischen den Zäunen der Vergangenheit und der Zukunft in überseliger Blindheit spielt. Und doch muss ihm sein Spiel gestört werden: nur zu zeitig wird es aus der Vergessenheit heraufgerufen. Dann lernt es das Wort „es war“ zu verstehen, jenes Losungswort, mit dem Kampf, Leiden und Ueberdruss an den Menschen herankommen, ihn zu erinnern, was sein Dasein im Grunde ist — ein nie zu vollendendes Imperfektum. Bringt endlich der Tod das ersehnte Vergessen, so unterschlägt er doch zugleich dabei die Gegenwart und das Dasein und drückt damit das Siegel auf jene Erkenntnis —

dass Dasein nur ein ununterbrochenes Gewesensein ist, ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen.

1. Die Notwendigkeit des Unhistorischen für das Leben. Wenn ein Glück, wenn ein Haschen nach neuem Glück in irgend einem Sinne das ist, was den Lebenden im Leben festhält und zum Leben fortdrängt, so hat vielleicht kein Philosoph mehr Recht als der Zyniker: denn das Glück des Tieres, als des vollendeten Zynikers, ist der lebendige Beweis für das Recht des Zynismus. Das kleinste Glück, wenn es nur ununterbrochen da ist und glücklich macht, ist ohne Vergleich mehr Glück als das grösste, das nur als Episode, gleichsam als Laune, als toller Einfall, zwischen lauter Unlust, Begierde und Entbehrung kommt. Bei dem kleinsten aber und bei dem grössten Glücke ist es immer Eins, wodurch Glück zum Glücke wird: das Vergessenkönnen oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während einer Dauer unhistorisch zu empfinden. Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheiten vergessend, niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist, und noch schlimmer: er wird nie etwas tun, was andere glücklich macht. Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besässe, der verurteilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinanderfliessen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben. Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Tiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen fortleben sollte. Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben wie das Tier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben. Oder, um mich noch einfacher über mein Thema zu erklären: es gibt einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt und zuletzt zugrunde geht, sei es nun ein Mensch, ein Volk oder eine Kultur.

Um diesen Grad und durch ihn dann die Grenze zu bestimmen, an der das Vergangene vergessen werden muss, wenn es nicht zum Totengräber des Gegenwärtigen werden soll, müsste man genau wissen, wie gross die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur ist; ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen. Es gibt Menschen, die diese Kraft so wenig besitzen, dass sie an einem einzigen Erlebnis, an einem einzigen Schmerz, oft zumal an einem einzigen zarten Unrecht, wie an einem ganz kleinen blutigen Risse, unheilbar verbluten; es gibt auf der anderen Seite solche, denen die wildesten und schauerlichsten Lebensunfälle und selbst Taten der eigenen Bosheit so wenig anhaben, dass sie es mitten darin oder kurz darauf zu einem leidlichen Wohlbefinden und zu einer Art ruhigen Gewissens bringen. Je stärkere Wurzeln die innerste Natur eines Menschen hat, um so mehr wird er auch von der Vergangenheit sich aneignen oder anzwingen; und dächte man sich die mächtigste und ungeheuerste Natur, so wäre sie daran zu erkennen, dass es für sie gar keine Grenze des historischen Sinnes geben würde, an der er überwuchernd und schädlich zu wirken vermöchte; alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran-, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen. Das, was eine solche Natur nicht bezwingt, weiss sie zu vergessen; es ist nicht mehr da, der Horizont ist geschlossen und ganz, und nichts vermag daran zu erinnern, dass es noch jenseits desselben Menschen, Leidenschaften, Lehren, Zwecke gibt. Und dies ist ein allgemeines Gesetz; jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend, einen Horizont um sich zu ziehen, und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschliessen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin. Die Heiterkeit, das gute Gewissen, die frohe Tat, das Vertrauen auf das Kommende, — alles das hängt, bei dem Einzelnen wie bei dem Volke, davon ab, dass es eine

Linie gibt, die das Uebersehbare, Helle von dem Unaufhellbaren und Dunkeln scheidet; davon, dass man ebenso gut zur rechten Zeit zu vergessen weiss, als man sich zur rechten Zeit erinnert; davon, dass man mit kräftigem Instinkte herausfühlt, wann es nötig ist, historisch, wann, unhistorisch zu empfinden. Dies gerade ist der Satz, zu dessen Betrachtung der Leser eingeladen ist: das Unhistorische und das Historische ist gleichermassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Kultur nötig.

Hier bringt nun jeder zunächst eine Beobachtung mit: das historische Wissen und Empfinden eines Menschen kann sehr beschränkt, sein Horizont eingeengt wie der eines Alpentalbewohners sein, in jedes Urteil mag er eine Ungerechtigkeit, in jede Erfahrung den Irrtum legen, mit ihr der Erste zu sein — und trotz aller Ungerechtigkeit und allem Irrtum steht er doch in unüberwindlicher Gesundheit und Rüstigkeit da und erfreut jedes Auge; während dicht neben ihm der bei weitem Gerechtere und Belehrtere kränkelt und zusammenfällt, weil die Linien seines Horizontes immer von Neuem unruhig sich verschieben, weil er sich aus dem viel zarteren Netze seiner Gerechtigkeiten und Wahrheiten nicht wieder zum derben Wollen und Begehren herauswinden kann. Wir sahen dagegen das Tier, das ganz unhistorisch ist und beinahe innerhalb eines punktartigen Horizontes wohnt und doch in einem gewissen Glücke, wenigstens ohne Ueberdruss und Verstellung lebt; wir werden also die Fähigkeit, in einem bestimmten Grade unhistorisch empfinden zu können, für die wichtigere und ursprünglichere halten müssen, insofern in ihr das Fundament liegt, auf dem überhaupt erst etwas Rechtes, Gesundes und Grosses, etwas wahrhaft Menschliches wachsen kann. Das Unhistorische ist einer umhüllenden Atmosphäre ähnlich, in der sich Leben allein erzeugt, um mit der Vernichtung dieser Atmosphäre wieder zu verschwinden. Es ist wahr: erst dadurch, dass der Mensch denkend, überdenkend, vergleichend, trennend, zusammenschliessend jenes unhistorische Element einschränkt, erst dadurch, dass innerhalb jener umschliessenden Dunstwolke ein heller blitzender Lichtschein entsteht, — also erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch

zum Menschen: aber in einem Uebermasse von Historie hört der Mensch wieder auf, und ohne jene Hülle des Unhistorischen würde er nie angefangen haben und anzufangen wagen. Wo finden sich Taten, die der Mensch zu tun vermöchte, ohne vorher in jene Dunstschicht des Unhistorischen eingegangen zu sein? Oder um die Bilder beiseite zu lassen und zur Illustration durch das Beispiel zu greifen: man vergegenwärtige sich doch einen Mann, den eine heftige Leidenschaft, für ein Weib oder für einen grossen Gedanken, herumwirft und fortzieht: wie verändert sich ihm seine Welt! Rückwärts blickend fühlt er sich blind, seitwärts hörend vernimmt er das Fremde wie einen dumpfen bedeutungsleeren Schall; was er überhaupt wahrnimmt, das nahm er noch nie so wahr, so fühlbar nah, gefärbt, durchtönt, erleuchtet, als ob er es mit allen Sinnen zugleich ergriffe. Alle Wertschätzungen sind verändert und entwertet; so vieles vermag er nicht mehr zu schätzen, weil er es kaum noch fühlen kann: er fragt sich, ob er so lange der Narr fremder Worte, fremder Meinungen gewesen sei; er wundert sich, dass sein Gedächtnis sich unermüdlich in einem Kreise dreht und doch zu schwach und müde ist, um nur einen einzigen Sprung aus diesem Kreise heraus zu machen. Es ist der ungerechteste Zustand von der Welt, eng, undankbar gegen das Vergangene, blind gegen Gefahren, taub gegen Warnungen, ein kleiner lebendiger Wirbel in einem toten Meere von Nacht und Vergessen: und doch ist dieser Zustand — unhistorisch, widerhistorisch durch und durch — der Geburtsschoss nicht nur einer ungerechten, sondern vielmehr jeder rechten Tat; und kein Künstler wird sein Bild, kein Feldherr seinen Sieg, kein Volk seine Freiheit erreichen, ohne sie in einem derartig unhistorischen Zustande vorher begehrt und erstrebt zu haben. Wie der Handelnde, nach Goethes Ausdruck, immer gewissenlos ist, so ist er auch immer wissenlos; er vergisst das Meiste, um Eins zu tun, er ist ungerecht gegen das, was hinter ihm liegt, und kennt nur Ein Recht, das Recht dessen, was jetzt werden soll. So liebt jeder Handelnde seine Tat unendlich mehr, als sie geliebt zu werden verdient: und die besten Taten geschehen in einem solchen Ueberschwange der Liebe, dass sie jedenfalls dieser Liebe unwert sein müssen, wenn ihr Wert auch sonst unberechenbar gross wäre.

2. Die zerstörenden Wirkungen des historischen Sinnes. Der historische Sinn, wenn er ungebändigt waltet und alle seine Konsequenzen zieht, entwurzelt die Zukunft, weil er die Illusionen zerstört und den bestehenden Dingen ihre Atmosphäre nimmt, in der sie allein leben können. Die historische Gerechtigkeit, selbst wenn sie wirklich und in reiner Gesinnung geübt wird, ist deshalb eine schreckliche Tugend, weil sie immer das Lebendige untergräbt und zu Falle bringt, ihr Richten ist immer ein Vernichten. Wenn hinter dem historischen Triebe kein Bautrieb wirkt, wenn nicht zerstört und aufgeräumt wird, damit eine bereits in der Hoffnung lebendige Zukunft auf dem befreiten Boden ihr Haus baue, wenn die Gerechtigkeit allein waltet, dann wird der schaffende Instinkt entkräftet und entmutigt. Eine Religion z. B., die in historisches Wissen, unter dem Walten der reinen Gerechtigkeit, umgesetzt werden soll, eine Religion, die durch und durch wissenschaftlich erkannt werden soll, ist am Ende dieses Weges zugleich vernichtet. Der Grund liegt darin, dass bei der historischen Nachrechnung jedesmal so viel Falsches, Rohes, Unmenschliches, Absurdes, Gewaltsames zutage tritt, dass die pietätvolle Illusionsstimmung, in der alles, was leben will, allein leben kann, notwendig zerstiebt: nur in Liebe aber, nur umschattet von der Illusion der Liebe, schafft der Mensch, nämlich nur im unbedingten Glauben an das Vollkommene und Rechte. Jedem, den man zwingt, nicht mehr unbedingt zu lieben, hat man die Wurzeln seiner Kraft abgeschnitten: er muss verdorren, nämlich unehrlich werden. In solchen Wirkungen ist der Historie die Kunst entgegengesetzt: und nur wenn die Historie es erträgt, zum Kunstwerk umgebildet, also reines Kunstgebilde zu werden, kann sie vielleicht Instinkte erhalten oder sogar wecken. Eine solche Geschichtsschreibung würde aber durchaus dem analytischen und unkünstlerischen Zuge unserer Zeit widersprechen, ja von ihr als Fälschung empfunden werden. Historie aber, die nur zerstört, ohne dass ein innerer Bautrieb sie führt, macht auf die Dauer ihre Werkzeuge blasiert und unnatürlich: denn solche Menschen zerstören Illusionen, und „wer die Illusion in sich und anderen zerstört, den straft die Natur als der strengste Tyrann". Eine gute Zeitlang zwar kann man sich mit der Historie völlig harmlos und unbedachtsam beschäftigen, als ob es eine Beschäftigung so gut wie jede andere wäre; insbesondere scheint die neue Theologie sich rein aus Harmlosigkeit mit der Geschichte eingelassen zu haben und jetzt noch will sie es kaum merken, dass sie damit, wahrscheinlich sehr wider Willen, im Dienste des Voltaireschen Ecrasez steht. Vermute niemand dahinter neue kräftige Bauinstinkte; man müsste denn den sogenannten Protestantenverein als Mutterschoss einer neuen Religion und etwa den Juristen Holtzendorff (den Herausgeber und Vorredner der noch viel genannten Protestantenbibel) als Johannes am Flusse Jordan gelten lassen. Einige Zeit hilft vielleicht die in älteren Köpfen noch qualmende Hegelische Philosophie zur Propagation jener Harmlosigkeit, etwa dadurch, dass man die „Idee des Christentums" von ihren mannigfach unvollkommenen „Erscheinungsformen" unterscheidet und sich vorredet, es sei wohl gar die „Liebhaberei der Idee", sich in immer reineren Formen zu offenbaren, zuletzt nämlich als die gewiss allerreinste, durchsichtigste, ja kaum sichtbare Form im Hirne des jetzigen theologus liberalis vulgaris. Hört man aber diese allerreinlichlichsten Christentümer sich über die früheren unreinlichen Christentümer aussprechen, so hat der nichtbeteiligte Zuhörer oft den Eindruck, es sei gar nicht vom Christentume die Rede, sondern von — nun woran sollen wir denken? wenn wir das Christentum von dem „grössten Theologen des Jahrhunderts" als die Religion bezeichnet finden, die es verstattet, „sich in alle wirklichen und noch einige andere bloss mögliche Religionen hineinzuempfinden" und wenn die „wahre Kirche" die sein soll, welche „zur fliessenden Masse wird, wo es keine Umrisse gibt, wo jeder Teil sich bald hier, bald dort befindet und alles sich friedlich untereinander mengt". — Nochmals, woran sollen wir denken?

Was man am Christentum lernen kann, dass es unter der Wirkung einer historisierenden Behandlung blasiert und unnatürlich geworden ist, bis endlich eine vollkommen historische, d. h. gerechte Behandlung es in reines Wissen um das Christentum auflöst und dadurch vernichtet, das kann man an allem, was Leben hat, studieren: dass es aufhört zu leben, wenn es zu Ende seziert ist, und schmerzlich und krankhaft lebt, wenn man anfängt, an ihm die historischen Sezierübungen zu machen. Es gibt Menschen, die an eine umwälzende und reformierende

Heilkraft der deutschen Musik unter Deutschen glauben: sie empfinden es mit Zorn und halten es für ein Unrecht, begangen am Lebendigsten unserer Kultur, wenn solche Männer wie Mozart und Beethoven bereits jetzt mit dem ganzen gelehrten Wust des Biographischen überschüttet und mit dem Foltersystem historischer Kritik zu Antworten auf tausend zudringliche Fragen gezwungen werden. Wird nicht dadurch das in seinen lebendigen Wirkungen noch gar nicht Erschöpfte zur Unzeit abgetan oder mindestens gelähmt, dass man die Neubegierde auf zahllose Mikrologien des Lebens und der Werke richtet und Erkenntnisprobleme dort sucht, wo man lernen sollte zu leben und alle Probleme zu vergessen. Versetzt nur ein paar solche modernen Biographen in Gedanken an die Geburtsstätte des Christentums oder der Lutherischen Reformation; ihre nüchterne pragmatisierende Neubegier hätte gerade ausgereicht, um jede geisterhafte actio in distans unmöglich zu machen: wie das elendste Tier die Entstehung der mächtigsten Eiche verhindern kann dadurch, dass es die Eichel verschluckt. Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis; wenn man ihm diese Hülle nimmt, wenn man eine Religion, eine Kunst, ein Genie verurteilt, als Gestirn ohne Atmosphäre zu kreisen: so soll man sich über das schnelle Verdorren, Hart- und Unfruchtbarwerden nicht mehr wundern. So ist es nun einmal bei allen grossen Dingen,

„Die nie ohn' ein'gen Wahn gelingen,"

wie Hans Sachs in den Meistersingern sagt.

Aber selbst jedes Volk, ja jeder Mensch, der reif werden will, braucht einen solchen umhüllenden Wahn, eine solche schützende und umschleiernde Wolke; jetzt aber hasst man das Reifwerden überhaupt, weil man die Historie mehr als das Leben ehrt. Ja man triumphiert darüber, dass jetzt „die Wissenschaft anfange, über das Leben zu herrschen": möglich, dass man das erreicht; aber gewiss ist ein derartig beherrschtes Leben nicht viel wert, weil es viel weniger Leben ist und viel weniger Leben für die Zukunft verbürgt, als das ehemals nicht durch das Wissen, sondern durch Instinkte und kräftige Wahnbilder beherrschte Leben. Aber es soll auch gar nicht, wie gesagt, das Zeitalter der fertig und reif gewordenen, der harmonischen Persönlichkeiten sein, sondern das der gemeinsamen

möglichst nutzbaren Arbeit. Das heisst eben doch nur: die Menschen sollen zu den Zwecken der Zeit abgerichtet werden, um so zeitig als möglich mit Hand anzulegen; sie sollen in der Fabrik der allgemeinen Utilitäten arbeiten, bevor sie reif sind, ja damit sie gar nicht mehr reif werden, — weil dies ein Luxus wäre, der „dem Arbeitsmarkte" eine Menge von Kraft entziehen würde. Man blendet einige Vögel, damit sie schöner singen: ich glaube nicht, dass die jetzigen Menschen schöner singen als ihre Grossväter, aber das weiss ich, dass man sie zeitig blendet. Das Mittel aber, das verruchte Mittel, das man anwendet, um sie zu blenden, ist allzu helles, allzu plötzliches, allzu wechselndes Licht. Der junge Mensch wird durch alle Jahrtausende gepeitscht: Jünglinge, die nichts von einem Kriege, einer diplomatischen Aktion, einer Handelspolitik verstehen, werden der Einführung in die politische Geschichte für würdig befunden. So aber, wie der junge Mensch durch die Geschichte läuft, so laufen wir Moderne durch die Kunstkammern, so hören wir Konzerte. Man fühlt wohl, das klingt anders als jenes, das wirkt anders als jenes: dies Gefühl der Befremdung immer mehr zu verlieren, über nichts mehr übermässig zu erstaunen, endlich alles sich gefallen zu lassen — das nennt man dann wohl den historischen Sinn, die historische Bildung. Ohne Beschönigung des Ausdrucks gesprochen: die Masse des Einströmenden ist so gross, das Befremdende, Barbarische und Gewaltsame dringt so übermächtig, „zu scheusslichen Klumpen geballt", auf die jugendliche Seele ein, dass sie sich nur mit einem vorsätzlichen Stumpfsinn zu retten weiss. Wo ein feineres und stärkeres Bewusstsein zugrunde lag, stellt sich wohl auch eine andere Empfindung ein: Ekel. Der junge Mensch ist so heimatlos geworden und zweifelt an allen Sitten und Begriffen. Jetzt weiss er es: in allen Zeiten war es anders, es kommt nicht darauf an, wie du bist. In schwermütiger Gefühllosigkeit lässt er Meinung auf Meinung an sich vorübergehen und begreift das Wort und die Stimmung Hölderlins beim Lesen des Laertius Diogenes über Leben und Lehren griechischer Philosophen: „Ich habe auch hier wieder erfahren, was mir schon manchmal begegnet ist, dass mir nämlich das Vorübergehende und Abwechselnde der menschlichen Gedanken und Systeme fast tragischer aufgefallen ist, als die Schicksale, die man gewöhnlich allein die

wirklichen nennt.“ Nein, ein solches überschwemmendes, betäubendes und gewaltsames Historisieren ist gewiss nicht für die Jugend nötig, wie die Alten zeigen, ja im höchsten Grade gefährlich, wie die neueren zeigen. Nun betrachte man aber gar den historischen Studenten, den Erben einer allzu frühen, fast im Knabenalter schon sichtbar gewordenen Blasiertheit. Jetzt ist ihm die „Methode“ zu eigner Arbeit, der rechte Griff und der vornehme Ton nach des Meisters Manier zu eigen geworden; ein ganz isoliertes Kapitelchen der Vergangenheit ist seinem Scharfsinn und der erlernten Methode zum Opfer gefallen; er hat bereits produziert, ja mit stolzerem Worte, er hat „geschaffen“, er ist nun Diener der Wahrheit durch die Tat und Herr im historischen Weltbereiche geworden. War er schon als Knabe „fertig“, so ist er nun bereits überfertig: man braucht an ihm nur zu schütteln, so fällt einem die Weisheit mit Geprassel in den Schoss; doch die Weisheit ist faul und ein jeder Apfel hat seinen Wurm. Glaubt es nur: wenn die Menschen in der wissenschaftlichen Fabrik arbeiten und nutzbar werden sollen, bevor sie reif sind, so ist in kurzem die Wissenschaft ebenso ruiniert, wie die allzu zeitig in dieser Fabrik verwendeten Sklaven. Ich bedaure, dass man schon nötig hat, sich des sprachlichen Jargons der Sklavenhalter und Arbeitgeber zur Bezeichnung solcher Verhältnisse zu bedienen, die an sich frei von Utilitäten, enthoben der Lebensnot gedacht werden sollten; aber unwillkürlich drängen sich die Worte „Fabrik, Arbeitsmarkt, Angebot, Nutzbarmachung“ — und wie alle die Hilfszeitwörter des Egoismus lauten — auf die Lippen, wenn man die jüngste Generation der Gelehrten schildern will. Die gediegene Mittelmässigkeit wird immer mittelmässiger, die Wissenschaft im ökonomischen Sinne immer nutzbarer. Eigentlich sind die allerneuesten Gelehrten nur in einem Punkte weise, darin freilich weiser als alle Menschen der Vergangenheit, in allen übrigen Punkten nur unendlich anders — vorsichtig gesprochen — als alle Gelehrten alten Schlags. Trotzdem fordern sie Ehre, Vorteile für sich ein, als ob der Staat und die öffentliche Meinung verpflichtet wären, die neuen Münzen für ebenso voll zu nehmen wie die alten. Die Kärrner haben unter sich einen Arbeitsvertrag gemacht und das Genie als überflüssig dekrediert — dadurch, dass jeder Kärrner zum Genie umgestempelt wird; wahrscheinlich wird es eine spätere Zeit ihren Bauten ansehen, dass sie zusammengekarrt, nicht zusammengebaut sind. Denen, die unermüdlich den modernen Schlacht- und Opferruf: „Teilung der Arbeit! In Reih und Glied!“ im Munde führen, ist einmal klärlich und rund zu sagen: wollt ihr die Wissenschaft möglichst schnell fördern, so werdet ihr sie euch möglichst schnell vernichten; wie euch die Henne zu Grunde geht, die ihr künstlich zum allzu schnellen Eierlegen zwingt. Gut, die Wissenschaft ist in den letzten Jahrzehnten erstaunlich schnell gefördert worden: aber seht euch nun auch die Gelehrten, die erschöpften Hennen an. Es sind wahrhaftig keine harmonischen Naturen; nur gackern können sie mehr als je, weil sie öfter Eier legen: freilich sind die Eier auch immer kleiner (obzwar die Bücher immer dicker) geworden. Als letztes und natürliches Resultat ergibt sich das allgemein beliebte „Popularisieren“ (nebst „Feminisieren“ und „Infantisieren“) der Wissenschaft, d. h. das berüchtigte Zuschneiden des Rocks der Wissenschaft auf den Leib des „gemischten Publikums“, um uns hier einmal für eine schneidermässige Tätigkeit auch eines schneidermässigen Deutsches zu befleissigen. Goethe sah darin einen Missbrauch und verlangte, dass die Wissenschaften nur durch eine erhöhte Praxis auf die äussere Welt wirken sollten. Den älteren Gelehrtengenerationen dünkte überdies ein solcher Missbrauch aus guten Gründen schwer und lästig: ebenfalls aus guten Gründen fällt er den jüngeren Gelehrten leicht, weil sie selbst, von einem ganz kleinen Wissenswinkel abgesehen, sehr gemischtes Publikum sind und dessen Bedürfnisse in sich tragen. Sie brauchen sich nur einmal bequem hinzusetzen, so gelingt es ihnen, auch ihr kleines Studienbereich jener gemischt-populären Bedürfnis-Neubegier aufzuschliessen. Für diesen Bequemlichkeitsakt prätendiert man hinterdrein den Namen „bescheidene Herablassung des Gelehrten zu seinem Volke“: während im Grunde der Gelehrte nur zu sich, soweit er nicht Gelehrter, sondern Pöbel ist, herabstieg. Schafft euch den Begriff eines Volkes: den könnt ihr nie edel und hoch genug denken. Dächtet ihr gross vom Volke, so wäret ihr auch barmherzig gegen dasselbe und hütetet euch wohl, euer historisches Scheidewasser ihm als Lebens- und Labetrunk anzubieten. Aber ihr denkt im tiefsten Grunde von ihm gering, weil ihr vor seiner

Zukunft keine wahre und sicher gegründete Achtung haben dürft, und ihr handelt als praktische Pessimisten, ich meine als Menschen, welche die Ahnung eines Unterganges leitet und die dadurch gegen das fremde, ja gegen das eigene Wohl gleichgültig und lässlich werden. Wenn uns nur die Scholle noch trägt! Und wenn sie uns nicht mehr trägt, dann soll es auch recht sein — so empfinden sie und leben eine ironische Existenz.

---

b. Die Bedeutung der Geschichte für die Erkenntnis der Lebensziele.

(Ernst Troeltsch.)

1. Die Unhaltbarkeit des extremen historischen Relativismus. Der unbegrenzte Relativismus, wonach die Geschichte an jeder Stelle aus besonderen Verhältnissen ein vergängliches Besonderes erzeuge und damit in unabsehbarer Mannigfaltigkeit üppig wuchere, scheint vielen die Konsequenz des historischen Denkens überhaupt zu sein. Daran sind drei Dinge schuld. Einmal die zersplitternde Spezialisierung, die jede Einzelerscheinung in kleinere auflöst, um sie genauer erforschen zu können, und damit zu unabsehbaren Detaildarstellungen gelangt, die allerdings wie ein wogendes Meer kleiner Relativitäten jeden beherrschenden Sinn und Zweck der Geschichte zu verschlingen scheinen. Sodann die naturalistische Gewöhnung der Ableitung und Erklärung, die alle Erscheinungen aus den Antezedentien und der Umgebung wie ein notwendiges Produkt ableitet, weil nachweislich jede Erscheinung allerdings in Relation zu beiden steht. Sobald eine solche Betrachtung vollends das Steuer des idealistischen Entwicklungsbegriffes aus der Hand lässt, gerät auch sie auf eine ruhelose See endloser Hervorbringungen und Auflösungen, die wie die Gebiete der Natur sich beständig kreuzen und folgen, und denen nur glückliche Umstände verhältnismässig längere Dauer verleihen. Drittens hat die für die historische Erkenntnis grundlegende Kunst der hypothetischen Anempfindung an fremdartige Gebilde und ihre inneren wie

äusseren Voraussetzungen eine grenzenlose Virtuosität im Wechsel des Beurteilungsstandpunktes hervorgebracht, indem alles nur aus sich selbst verstanden und beurteilt wird und die historische Gerechtigkeit nicht bloss ihre Sonne über Gerechte und Ungerechte leuchten lässt, sondern diesen Unterschied gar nicht mehr kennt. Für schwache Naturen ist so die Historie identisch geworden mit Nachfühlung alles fremden Charakters und Verzicht auf den eigenen, mit Skepsis und geistreicher Spielerei oder mit Blasiertheit und Glaubenslosigkeit.

Aber all das gehört nicht unabtrennlich zum historischen Denken und ist von den grossen Vertretern dieser Kunst stets beharrlich abgelehnt worden. Das Spezialistentum ist nichts als eine vielleicht unvermeidliche Kurzsichtigkeit oder, wenn es bei ihm bleiben soll, eine sinnlose Verdoppelung der Wirklichkeit. Alle Historie verwendet vielmehr die Detailarbeit nur als Mittel und betrachtet sie nie als letzten Zweck. Und zwar ist sie das Mittel für das Verständnis der grossen abgeschlossenen Kreise menschlicher Gesittung, der führenden Völker, der bedeutenden Kulturkreise, der wichtigen Kulturzweige. So sehr solche Forschungen der detaillierten Vorarbeit und der Meisterschaft grosser Historiker bedürfen, so sehr sind und bleiben sie doch das alleinige Ziel, um dessenwillen Geschichte studiert wird. Dass solche Meister selten sind, wie die Newton und Helmholtz in den Naturwissenschaften, beweist nichts hiergegen. Es kann eben nicht jedermann wirkliche Historie denken und schreiben, und die moderne Meinung, dass jeder mit einiger Seminarbildung ein eigentlicher Historiker sei, ist nichts als eine Zeitkrankheit. Denn vieles, was sich heute Historie nennt, ist nicht mehr Historie, sondern Liebhaberarbeit, oder noch lange nicht Historie, sondern Lehm für die Bausteine der Historie.

Geradesowenig ist die kausal-mechanische Ableitung und Erklärung, die Abhängigkeit alles Innern von herantretenden äusseren Einwirkungen das Wesen historischer Denkweise. Das ist vielmehr nur die Uebertragung der nach allgemeinen Gesetzen suchenden naturwissenschaftlichen Methode auf die Historie, wobei gerade das verloren geht, was das Wesentliche der Historie ist: das in der Einwirkung der jedesmal gegebenen Kräfte entstehende Individuelle und Besondere, das eben gerade nicht

ableitbar, sondern eine in der Relation mit dem Gegebenen sich vollziehende, aus den transzendenten Tiefen der Geschichte auftauchende Neuschöpfung ist. Auch wo bei schwacher individueller Besonderheit des Einzelnen ein ganzer Komplex überwiegend gleichmässig bestimmt scheint, da ist doch dieser Komplex selbst etwas Besonderes und bestimmt von stark individuell gearteten Ausgangspunkten, und, wo die Einwirkungen des physischen Substrates, die antropologischen, physischen und wirtschaftlichen Verhältnisse gleichmässige Zustände schaffen, da ist doch das historisch Wichtige immer nur die aus der Sonderart von Völkern und Männern folgende individuelle Gegenwirkung, die um so bedeutsamer ist, je mehr sie bleibende ethische Kräfte zur Bewältigung solcher Naturlagen hervorgebracht hat. So kann in der Historie keine Rede sein von endlos sich organisierenden und desorganisierenden Haufen einzelner Kräfte, sondern neben den Gebilden des naturhaften Bedürfens erheben sich die in den Tiefen der Seelen sich bildenden Lebensinhalte und Lebensideale, die nicht blosse Produkte, sondern schöpferische Regulatoren des geschichtlichen Lebens sind und ihre Geltungsansprüche nicht auf die kausale Notwendigkeit ihrer Entstehung, sondern auf ihre Wahrheit begründen.

Schliesslich ist die hypothetische Anempfindung und die historische Gerechtigkeit am wenigsten geeignet, einen ziel- und sinnlosen Relativismus zu begründen. Denn gerade sie bezeugen, dass jeder Mensch ein Mikrokosmus ist, der vermöge gewisser Analogien scheinbar fremde Zustände in ihrem Sinn und Wesen nachverstehen kann, dass also die verschiedenen Wertbildungen der Menschheit etwas Gemeinsames haben, das mit innerer Notwendigkeit dazu zwingt, die Werte gegeneinander abzuwägen und, wie die eigene Persönlichkeit, so die menschliche Geschichte von der hierbei gewonnenen Ueberzeugung aus zu normieren und zu beurteilen. Es ist nur Schwäche oder Gebrochenheit der sittlichen Kraft und Verzweiflung an dem ein einheitliches Ziel der Dinge verbürgenden religiösen Glauben, wenn man diesen Antrieb nicht mehr empfindet. Die Renans sind nicht umsonst bankerotte Theologen gewesen, ehe sie die ihnen eigentümliche historische Betrachtung ausgebildet haben.

Also alle diese Meinungen, die uns den Gedanken der Relativität so abstossend machen, sind in keiner Weise notwendig mit ihm verbunden. Er bedeutet nur, dass alle geschichtlichen Erscheinungen in der Einwirkung eines näher oder entfernter wirkenden Gesamtzusammenhangs besondere, individuelle Bildungen sind, dass daher von jeder aus der Blick auf einen breiteren Zusammenhang und damit schliesslich auf das Ganze sich eröffnet und erst ihre Zusammenschau im ganzen eine Beurteilung und Bewertung ermöglicht. Er schliesst aber in keiner Weise aus, dass in diesen individuellen Bildungen Werte von gemeinsamer Grundrichtung und der Fähigkeit der Auseinandersetzung miteinander auftreten, die in dieser Auseinandersetzung eine letzte, durch innere Wahrheit und Notwendigkeit begründete Entscheidung hervorbringen. Nur kann in keinem Moment der Geschichte ein solcher Wert frei von den Besonderheiten der momentanen Lage sein, und auch jede Urteilsbildung und Zusammenfassung dieser Werte selbst gibt es nur in einer durch den Moment bedingten Gestalt. Der absolute, wandellose, durch nichts temporär bedingte Wert liegt überhaupt nicht in der Geschichte, sondern in dem Jenseits der Geschichte, das nur der Ahnung und dem Glauben zugänglich ist. Die Geschichte schliesst die Normen nicht aus, sondern ihr wesentlichstes Werk ist gerade die Hervorbringung der Normen und der Kampf um Zusammenfassung dieser Normen. Aber diese Normen und ihre Vereinheitlichung selbst bleiben immer etwas Individuelles und temporär Bedingtes in jedem Moment ihrer Wirksamkeit, immer ein von der Lage mitgeformtes Streben nach einem vorschwebenden, noch nicht fertig verwirklichten, noch nicht absolut gewordenen Ziel.

Indem von der historischen Darstellung zur Stellungnahme gegenüber den in der Geschichte auftretenden Werten fortgeschritten wird, sind freilich die Grenzen der darstellenden Historie und damit der Historie im eigentlichen und engeren Sinne überschritten. Aber wo man nicht aus anderen Zusammenhängen heraus eine spekulativ-metaphysische oder dogmatisch-supranaturalistische Normierung dieser Stellungnahme mitbringt, da muss sich jede Wertung und Abstufung unmittelbar an den historischen Befund selbst anschliessen und aus ihm erwachsen,

wie ja auch die historische Darstellung selbst sich bereits einer wenigstens gelegentlich geäusserten und sachlich den Geist der Gesamtdarstellung bestimmenden Wertung nicht enthalten kann. Es kommt nur darauf an, diese Stellungnahme mit dem nötigen Ueberblick und mit der nötigen Klarheit über ihre Bedingungen und eingeschlossenen Voraussetzungen zu vollziehen. So erwächst aus der Historie selbst die zu ihr immer hinzuzudenkende und ihren Abschluss bildende Aufgabe einer geschichtsphilosophischen Zusammenfassung und Wertung, wobei von vorneherein nur die Höhepunkte der geistigen Bewegung unmittelbar in Betracht kommen. Hier aber handelt es sich dann um eine Vergleichung, die nach Kräften das Ganze des historischen Horizontes umspannt und hierbei zwar nicht einen den naturwissenschaftlichen Begriffen analogen allgemeinen Gesetzesbegriff, aber einen Begriff gemeinsamer Zielrichtungen aufsucht. Das heisst nicht die menschliche Gesamtentwicklung übersehen und aus dem Begriff eines gemeinsamen Zieles konstruieren, was allerdings bei unserer Kenntnis eines blossen Fragmentes und bei der Unmöglichkeit, die Geschichte gesetzlich zu konstruieren, undurchführbar wäre. Aber es heisst die uns bekannten und zugänglichen höchsten Erwerbe zusammenfassen, von denen wir mit gutem Grunde annehmen dürfen, dass sie nicht die bloss zufällig uns bekannt gewordenen, sondern auch an sich die einzigen grossen Entwicklungen sind, die aus den primitiven Zuständen sich erhoben haben. So erwächst aus der Historie die Zusammenschau und Vergleichung der grossen Haupttypen geistigen Lebens und mit dieser eine neue weitere Einschränkung des Relativismus.

2. Die Gültigkeit der grossen Werte. Es wäre eine grosse Täuschung, den historischen Relativismus so zu verstehen, als gäbe es eine unbegrenzte Menge solcher kämpfenden Werte. Ganz im Gegenteil. Die Erfahrung zeigt, dass es überaus wenig solcher Werte gibt, und dass wirkliche Erschliessungen neuer geistiger Ziele überaus selten gewesen sind. Nur auf den niedrigen Kulturstufen ist eine endlose Mannigfaltigkeit, die aber nur eine Mannigfaltigkeit des Aeussern und der Formen ist und in Wahrheit eine grosse Monotonie bedeutet. Erst auf den höheren Stufen treten grosse bildende Mächte des inneren Lebens hervor, und die Durchbrüche zu

solcher Stufe sind nicht allzu zahlreich. Diejenigen, die der Menschheit wirklich etwas Neues zu sagen hatten, sind immer überaus selten gewesen, und es ist erstaunlich, von wie wenig Gedanken die Menschheit in Wahrheit gelebt hat. So kommt denn auch vor allem in der Religionsgeschichte nicht eine Fülle mächtiger religiöser Kräfte in Betracht, zwischen denen die Entscheidung nie zu Ende kommen könnte, sondern nur einige wenige grosse Bildungen. Die massenhaften Religionen der unzivilisierten Völker und die Polytheismen bedeuten nichts für die Frage nach den höchsten religiösen Werten. Grosse ethische und geistige Religionen, die eine höhere Welt gegen die bloss vorgefundene physische und seelische Natur aufbauen, gibt es aber nur wenige. Es kann sich hier nur handeln um die aus gemeinsamem Stamme erwachsenen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams und ausserdem um den Brahmanismus und Buddhismus, vielleicht auch den Zoroastrismus; daneben dann um die die Verbindung mit allen historischen Grundlagen abbrechenden philosophischen Versuche rationaler Religion, deren Grundtypen ebenfalls einfach genug sind: monistischer Pantheismus, dualistische Mystik und moralistischer Theismus. Aber diesen Bildungen gegenüber zwingt gerade die religionsgeschichtliche Betrachtung zu einer noch grösseren Vereinfachung. Die rationalen Religionen sind jedesmal nur Abzweigungen der historisch-positiven Religionen und besitzen fast niemals starke selbständige religiöse Impulse. Von ihnen geht weder religiöse Kraft noch religiöse Gemeinschaft aus, wenn sie auch wie der Platonismus und Stoizismus einer neuen religiösen Erhebung wirksam vorzuarbeiten oder wie die moderne wissenschaftlich beeinflusste Religiosität herrschende Religionen zu modifizieren imstande sind. Die produktive Kraft der Religion pulsiert nur in den historischen Religionen, und alle Stellungnahme zu den religiösen Werten der Menschheit hat es in erster Linie nur mit ihnen zu tun. Und so bleibt in erster Linie nichts als der Kampf der drei oder vier grossen Hauptgestalten religiöser Lebensoffenbarungen, die ihrerseits wieder die Träger der ihnen entsprechenden geistigen Gesamtkulturen sind.

Ebensowenig bringt es die Anerkennung der Relativität aller historischen Erscheinungen mit sich, dass diese Erschei-

nungen alle als nur zeitweise wirksame und dann verschwindende betrachtet werden müssen. Nichts hindert, die grossen wichtigen Erwerbe des wissenschaftlichen, staatlichen, künstlerischen, sozialen und religiösen Lebens als bleibende anzusehen, nur dass all diese Erwerbe, wie sie in bestimmten Konstellationen entstanden sind, so dauernd individuelle Gestaltungen annehmen werden. Der endlose Progressismus oder vielmehr die Theorie der endlosen Veränderung ist ein durch nichts begründetes Vorurteil und nur für Leute wahrscheinlich, die mit dem religiösen Glauben an Einheit und Sinn der Wirklichkeit auch alle metaphysischen Gedanken über transszendente Hintergründe der Geschichte zu den Illusionen geworfen haben. Aber von sich allein aus zwingt das historische Denken in keiner Weise zu diesem Nihilismus. Im Gegenteil lässt die Beobachtung des Umstandes, wie wenig grosse Inhalte die bisherige Geschichte hervorgebracht hat und wie breit und zäh diese den Boden besetzt haben, es als sehr unwahrscheinlich erscheinen, dass die Zukunft auf einmal eine ungemessene verwirrende Produktivität beginnen werde. Als wahrscheinlich möchte man vielmehr betrachten, dass auf den Anstieg zu den Höhen nunmehr die Ausbreitung auf dem Plateau folgen werde, dass die Zukunft Kampf und Auseinandersetzung, Fortbildung und Bereicherung der vorhandenen Kräfte bringen werde. Hier würde es sich dann um den Sieg der höchsten Werte handeln und um die Einbeziehung aller Wirklichkeit unter diese Gedanken. So urteilt überall der sittliche und religiöse Glaube, dem daher auch die Vorstellung des von keiner wissenschaftlichen Phantasie auszudenkenden Endes angehört, und diese Zuversicht des Glaubens braucht keine Ergebnisse des historischen Relativismus zu fürchten.

Endlich schliesst die historische Denkweise auch schlechterdings nicht aus, dass die grossen Werte und Inhalte des geistigen Lebens miteinander verglichen und nach einem Wertmassstabe beurteilt, also der Idee eines gemeinsamen Zieles untergeordnet werden. Dieses in seiner wandellosen Fertigkeit der Historie transzendente Ziel kann doch in ihr an den verschiedenen Stellen der Erhebung zu höheren Lebensinhalten in einer der historischen Voraussetzung und Lage angemessenen Weise sich offenbaren, und diese verschiedenen Offenbarungen

können miteinander sich messen und vergleichen in bezug auf die Einfachheit, Kraft und Tiefe, mit der sie ein höheres, überweltliches Leben in Gott eröffnen. Das fordert der in jeder höheren Religion lebende Gottesglaube selbst. Das liegt aber auch in dem Wesen des historischen Denkens und wird nahegelegt von der Erfahrung. Denn das in der hypothetischen Anempfindung sich vollziehende historische Denken wäre zu dieser Anempfindung nicht fähig, wenn nicht in allen historischen Gestaltungen etwas von den Idealen Ausdruck fände, die wir selbst empfinden oder die wir in der Nachempfindung als eigene entdecken lernen könnten. Und die Erfahrung zeigt, dass in der Tat an all diesen Punkten ähnliche Entfaltungen des Lebensproblems und ähnliche in führenden religiösen Persönlichkeiten geoffenbarte Lösungen vorliegen. Ueberall hebt sich der übersinnliche und überweltliche Zweckuntergrund des Lebens an das Licht und eröffnet den Kampf gegen das bloss vorgefundene natürliche Leben. Die Unterschiede liegen ausser in den individuellen historischen Bedingungen nur in der Tiefe, Kraft und Klarheit des geoffenbarten höheren Lebens. Der Massstab, nach dem diese Unterschiede zu bewerten sind, ist nun freilich keine irgendwoher a priori zu deduzierende religiöse Theorie und ebensowenig der Gattungsbegriff des tatsächlich Gemeinsamen dieser Religionsgebilde. Ein aus reiner Vernunft zu produzierender Ausgangspunkt ist dem heutigen Denken verloren gegangen, und ein nur das tatsächlich Gemeinsame abstrahierender Gattungsbegriff würde nur die überall vorhandenen niederen Merkmale, aber nicht die eigentlich entscheidenden Spitzen zum Ganzen versammeln. Der Massstab kann sich nur im freien Kampfe der Ideen miteinander erst erzeugen. Im Mitleben der grossen menschlichen Kämpfe, in dem hypothetischen Nachempfinden der verschiedenen kämpfenden Gestaltungen muss er praktisch und persönlich gewonnen werden. Bei der mit der Höhe der Religion wachsenden Bedeutung der persönlichen grundlegenden Offenbarungen und abnehmenden Bedeutung der religiösen Produktivität des Einzelnen wird er auch nicht frei schweben können über den geschichtlichen Religionen, sondern zwischen ihnen zu entscheiden haben. Er wird aus der stärksten und tiefsten hervorgehen und aus den andern nur sich aneignen, was etwa von ihnen besonders ein-

drucksvoll herausgearbeitet ist. Er wird in einer geschichtlich positiven Religion wurzeln müssen und durch die Vergleichung nur manches zurückstellen lernen, was in dieser ohne solche Vergleichung bisher im Vordergrunde stand und manches stärker betonen, was im Hintergrunde war. Ein solcher Massstab ist dann freilich Sache der persönlichen Ueberzeugung und im letzten Grunde subjektiv. Allein anders kann ein Massstab zur Entscheidung zwischen den kämpfenden historischen Werten überhaupt nicht beschaffen sein. Er ist eben selbst die im Vergleich und in der Abwägung gewonnene persönliche sittlich-religiöse Ueberzeugung. Wo die naive Herrschaft eines geistigen Typus gebrochen ist und der Kampf der verschiedenen historischen Mächte für die vergegenwärtigende Phantasie oder die praktische Auseinandersetzung eröffnet ist, da ist eine andere Entscheidung nicht möglich. Sie hat ihren objektiven Grund in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Anempfindung und in der gewissenhaften Abwägung; aber ihre letzte Entscheidung bleibt die subjektiv-persönliche innere Ueberführung. Deswegen ist auch nicht jeder beliebige Räsonneur zu einer derartigen Arbeit fähig, sondern nur der Weite und Reichtum der Kenntnis mit ernstester Sittlichkeit und Frömmigkeit verbindende Denker. Auch braucht nicht jeder von neuem das Problem sich zu stellen und zu lösen, sondern nur diejenigen sind berufen, die das Problem wirklich tief und bohrend empfinden und die den sittlichen Ernst zu seiner Lösung haben. Die ihrer Lösung einwohnende innere Wahrheit und Notwendigkeit wird die anderen bezwingen. Vor allem werden diese Entscheidungen nicht rein theoretisch in den Gedanken einiger europäischer Gelehrten und Denker getroffen, sondern sie werden in immer weiterem Umfang und praktischem Kampf der Religionen ausgekämpft werden müssen, und hier wird das in der Idee gefällte Urteil sich praktisch bewähren müssen. Bei aller Subjektivität ist daher der Massstab kein zufälliger, wie er aus der einfachen Verallgemeinerung des angestammten und herrschenden Typus hervorgeht, und keine tausend Variationen ausgesetzte Meinung jedes Einzelnen, der aus eigenem Kopfe jedesmal von neuem die Welt aufzubauen und zu bewerten hätte. Diese Meinung, dass bei der Irrtümlichkeit aller bisherigen Lösungen der Lebensprobleme nun ein jeder neu in möglichst kaprizierten

oder gegensätzlichen Formen die Bewertung der Dinge erst zu entdecken hätte, ist ein ebenso krankhaftes, überindividualistisches Missverständnis der grossen Idee der Autonomie, als die Erwartung, dass die bisher von ideellen Kräften so grossartig durchwirkte Welt sich plötzlich in ein totes Netzwerk oder in ein blödes Chaos verwandeln werde, ein solches der Forderung der Vorurteilslosigkeit ist. Dem gegenüber besteht gerade das Wesen historischen Denkens darin, die grossen, unser Dasein tragenden Gesteinmassen der in der Historie erarbeiteten Werte deutlich abzugrenzen und in ihrem Zusammenhang zu durchschauen. Der selbständig fortbildende Weiterbau enthält mehr innere Kraft, als die Bereitwilligkeit, alles mit dem Triebsande der Einfälle zu verschwemmen, deren jeder nichts anderes ist, als die Vermutung, dass von allem Gewesenen und allem Geglaubten gerade so leicht das Gegenteil möglich gewesen wäre.

3. Der idealistische Entwicklungsbegriff. Bildet sich aber so in der Vergleichung ein Beurteilungsmassstab, so ist eben damit die Vergleichbarkeit und die gemeinsame Beziehung der verglichenen Gebilde auf ein ihnen einwohnendes Gemeinsames und Allgemeingültiges ausgesagt. Dieses Gemeinsame ist nun aber nicht der aus den tatsächlichen Uebereinstimmungen abstrahierte Allgemeinbegriff, auch nicht in dem engeren Sinne, dass nicht das allem historischen Leben gemeinsame Gesetz, sondern dass etwa nur das den höheren religiös-ethischen Gedankenbildungen einwohnende abstrahiert werden sollte. Es handelt sich vielmehr um jedesmal vorschwebende Ziele und Ideale, die in jeder Lebensform eine individuell geartete Verwirklichung finden, und die in keiner voll verwirklicht sind, sondern nur als letzter, auf die Bahn der Verwirklichung geleiteter Endzweck vorschweben. In der Zusammenreihung und Vergleichung heben sich Grundlinien dieses Strebens hervor und verdeutlichen die verschiedenen Gebilde sich gegenseitig. Die konvergierenden Richtungen aber dieser Grundlinien weisen auf ein dem Ganzen vorschwebendes allgemeingültiges, normatives Ziel, dessen Wesen trotz aller Unterschiede der individuell gearteten Anbahnungen erkannt werden kann, das durch seine überall erkennbare Idee die Beurteilung der stärkeren oder schwächeren Verwirklichung erlaubt, und das als Ganzes und Fertiges doch der Geschichte jenseitig ist und in ihr immer nur

auf eine jeweils bedingte und individuell geartete Weise erfasst wird. In diesen Unterschieden der Ergreifungen des vorschwebenden letzten Geisteszieles findet dann naturgemäss eine Abstufung statt, die in der geringeren oder grösseren Klarheit und Stärke der Offenbarung des höheren Lebens begründet ist, und von der aus die Erwartung entsteht, dass der in diesem Zielgedanken liegende Zieltrieb zu einer prinzipiell abschliessenden und endgültigen Offenbarung führe. Diese muss zwar auch ihrerseits eine historisch geartete Verwirklichung und Anbahnung des Geisteszieles bilden, bereitet aber endgültig den prinzipiellen Boden aller weiteren Arbeit, auf dem es sich um ein weiteres, immer individuell und temporär geartetes, aber doch immer breiter und tiefer greifendes Herausarbeiten des vor der Menschheit stehenden Zieles handelt.

Damit wären wir bei dem gesuchten Begriffe des Normativen und Allgemeingültigen angelangt, der zugleich der Begriff eines Gemeinsamen ist. Aber es ist nicht der Begriff eines tatsächlichen, in seiner menschlichen Verwirklichung sich erschöpfenden Allgemeinen, sondern der Begriff eines gemeinsam vorschwebenden, in der Geschichte jeweils verschieden stark und klar angebahnten, aber immer vorschwebenden Zieles. Ein solches Ziel kann zugleich gemeinsam sein und doch niemals anders als in individuell-historischer Weise wirklich ergriffen werden. Es kann in einer historischen Erscheinung seine, alle konvergierenden Linien zusammenfassende, kräftigste Anbahnung finden und doch auch in dieser nicht fertig erschöpft sein, sondern in ihr nur jene immer neuer Gestaltung bedürftige prinzipielle Klarheit gefunden haben. Es bleibt ein gemeinsames Ziel, aber kein Gesetz und Allgemeinbegriff der Erscheinungen. Es fordert einen endgültigen Durchbruch seiner prinzipiellen Grundrichtung, aber keine absolute Realisation.

Erscheint derart das Normative und Allgemeingültige zunächst psychologisch und erkenntnistheoretisch betrachtet als der Begriff eines der Menschheit vorschwebenden geltenden Zieles, so ist doch dieses Ziel selber dem Menschen nur gesteckt als eine höhere Wirklichkeit, als eine aus dem blossen Seelenleben hervorbrechende geistig-persönliche, auf unbedingte Werte des inneren Menschen begründete Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist in den Gedanken der Zielsetzung, in der vorwärts-

treibenden Unruhe und Sehnsucht, in der Entgegensetzung gegen die bloss natürliche Welt selbst die hervorbringende Kraft. Der Gedanke verlangt die metaphysische Wendung zur Zurückführung aller dieser Zielsetzungen und Kräfte auf eine mit dem geistigen Kern der Wirklichkeit zusammenhängende, vorwärtstreibende übersinnliche Realität. Die verschiedenen Erhebungen, Durchbrüche und Offenbarungen des höheren Geisteslebens sind begründet in einer gegen die blosse Natur aufstrebenden Zielrichtung dieser Kraft, die an verschiedenen Punkten aufstrebt, hier klarer und tiefer, dort schwächer und getrübter, bis sie ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat und dann von diesem aus weiterarbeitet bis zu den Zielen, die sich jedem Wissen und jeder Phantasie entziehen. Das ist der unvergängliche Kern des Entwicklungsgedankens, der in diesem Sinne nicht bloss ein Postulat alles Glaubens an das Geistesleben, sondern auch eine partiell deutlich bekundete Erfahrungstatsache bedeutet. Freilich muss der Versuch wegfallen, diesen Zielgedanken mit dem hervorbringenden kausalen Gesetz zu vereinerleien, aus der Reihenfolge die Stufenhöhe und aus der Erschöpfung des Begriffes die absolute Realisation zu berechnen. Ebenso muss die damit zusammenhängende Lehre von der gesetzmässigen Auswirkung der Idee in der Erscheinung aufgegeben werden, vermöge deren alle temporär-individuelle Gestaltung als noch nicht überwunden, in der notwendigen Durchsetzungsweise der Entwicklung begründete Verhüllung und Vermitteltheit des reinen absoluten Gedankens gelten darf. Wie das Allgemeingültige nicht das hervorbringende Gesetz der gesamten Wirklichkeit ist, so ist die Entwicklung nicht die Sukzession in der Verwirklichung dieses Gesetzes, sondern das an verschiedenen Punkten nebeneinander erfolgende Hervortreten der auf das absolute Geistesziel gerichteten Kräfte, deren jede den Reichtum des in ihr gesetzten Inhaltes zunächst nur in ihrem eigenen Bereich entwickelt, bis in ihren Zusammenstössen der freie geistig-sittliche Kampf ihre Wertabstufungen misst und ein Zentrum der Beurteilung aus ihrer geschichtsphilosophischen Zusammenordnung gewinnt. Alle sind sie hierbei temporär bedingte, individuelle Erscheinungen, die nicht ihren Ideengehalt zum reinen allgemeinen Begriff herauslautern, sondern die ihn in immer neuen Verwicklungen der

Lage entsprechend individuell gestalten, und, wenn es unter ihnen einen prinzipiellen, zum Standpunkt des Ganzen befähigten Durchbruch gibt, so kann auch dieser nur ein individuelles geschichtliches Ereignis sein, das seinen Ideengehalt aus den ersten Formen und Zusammenhängen nur lösen kann, um ihn immer wieder in ebenso individuelle neue Zusammenhänge einzuführen.

Probleme der Aesthetik.

---

7. Der Naturalismus.

a. Begriff und Entwicklung des Naturalismus.

(Emile Zola.)

1. Das Wort und der Begriff des Naturalismus. Mein grosses Verbrechen soll sein, ein neues Wort zur Bezeichnung einer literarischen Schule angewendet und eingeführt zu haben, die so alt ist wie die Welt. Zunächst glaube ich nicht, dieses Wort erfunden zu haben, das bereits in den verschiedensten fremden Literaturen verwendet wird. Ich habe es nur auf die grosse Bewegung angewendet, in welcher unsere nationale Literatur sich befindet. Sodann versichert man, dass es einen Naturalismus von den ersten geschriebenen Werken ab gab. Ja, wer hat denn jemals das Gegenteil gesagt? Das beweist nur, dass er aus dem Innersten der Menschheit selber stammt. Die ganze Kritik, fügt man hinzu, von Aristoteles bis auf Boileau, hat auf dem Prinzip gestanden, dass ein Kunstwerk auf der Wahrheit basiert sein müsse. Aber das gerade ist so hinreissend und so beweiskräftig. Die naturalistische Schule findet sich so nach dem Zugeständnis selbst derjenigen, die sie verspotten und angreifen, auf unzerstörbare Fundamente gestellt. Sie ist nicht die Kaprize eines Mannes, nicht eine Art von Besessenheit, die plötzlich eine Anzahl von Menschen überfallen hat; sie steht fest auf dem ewigen Boden der Dinge, der Notwendigkeit; von ihr muss jeder Schriftsteller seinen Ausgang nehmen. Hierin sind wir also einig.

Aber, sagt man mir nun, warum dieser ganze Lärm, als ob es sich um etwas vollständig Neues, um eine Offenbarung handle? Hier ist der Punkt, wo das Missverständnis beginnt.

Ich bin einfach ein Beobachter, der Tatsachen konstatiert. Die Theoretiker allein gebrauchen allgemeine Formeln. Die Gelehrten begnügen sich, Schritt für Schritt mit Hilfe der experimentalen Methode vorwärts zu gehen. Ich habe wahrlich keine neue Religion in meiner Tasche. Ich offenbare nichts, weil ich es für nützlicher halte, den Tendenzen der Menschheitsentwicklung zu gehorchen, welche uns mit sich fortführen. Als Kritiker studiere ich nur das Ziel, wohin wir gehen, und den Punkt, wo wir bereits sind. Wenn ich es wage, vorauszusagen, wohin wir kommen, so ist es nur auf meiner Seite eine Spekulation, ein logischer Schluss. Aus dem, was gewesen ist, und aus dem, was ist, glaube ich folgern zu können, was sein wird. Hierauf richtet sich allein mein Bemühen. Es ist lächerlich, mir ein anderes unterzuschieben, mich als einen Papst oder Propheten auf einen Felsen zu stellen oder als einen Führer einer Schule zu betrachten und in die nächste Nähe des lieben Gottes selbst zu rücken.

Aber das neue Wort, das schreckliche Wort vom Naturalismus? Man hätte zweifellos viel lieber Worte des Aristoteles hören mögen. Er hat von der Wahrheit in der Kunst gesprochen, und das müsste mir genügen. Von dem Augenblicke an, wo ich auf den ewigen Grund der Dinge zurückgegangen bin, hätte ich ebensowenig, wie ich noch einmal eine zweite Welt schaffen könnte, nötig gehabt, einen neuen Terminus anzuwenden. Worüber höhnt man denn in Wahrheit? Nimmt denn die ewige Natur der Dinge je nach den Zeiten und den Kulturen verschiedene Formen an? Hat nicht vielmehr seit dem 18. Jahrhundert jedes Volk die Dinge, die aus dem gemeinsamen Schluss der Natur hervorgehen, nach seiner Weise genannt und interpretiert? Ich will einen Augenblick zugeben, dass Homer ein Naturalist gewesen sei, aber unsere Dichter sind nicht Naturalisten nach seiner Art. Zwischen diesen beiden literarischen Epochen liegt ein Abgrund. Das zu übersehen bedeutet eine Aufgebung aller Urteilsbestimmtheit, eine Auflösung der wesentlichen geschichtlichen Eigenarten, eine allgemeine Konfusion der verschiedenen Abschnitte der menschlichen Entwicklung. Ein Kunstwerk ist immer nur ein Stück der Natur, gesehen durch ein Temperament. Allein wenn wir hierbei stehen bleiben, werden wir nicht weit kommen. Wenn

wir uns an die Geschichte der Literatur wenden, müssen wir doch auch fremde Elemente anerkennen, wie die Siege, die Ereignisse, die Bewegungen des Geistes, welche die Literatur modifizieren, aufhalten, beschleunigen. Nach meiner persönlichen Meinung datiert der Naturalismus von dem Augenblick an, wo ein Mensch die ersten Zeilen geschrieben hat. Betrachtet man die Menschheit als eine Armee, die geschlossen durch die Jahrhunderte marschiert, um die Wahrheit inmitten allen Elendes und aller Schwäche zu erobern, dann gehören die Gelehrten und die Schriftsteller an die erste Stelle. Unter diesem Gesichtspunkte müsste man eine Universal-Literaturgeschichte schreiben, aber nicht von dem Gesichtspunkte eines absoluten Ideals oder eines gemeinsamen ästhetischen Masses aus, das vollkommen lächerlich ist. Aber man begreift, dass ich mich zu einer so ungeheuren Arbeit nicht versteigen und die Kämpfe der Schriftsteller aller Nationen nicht untersuchen und feststellen konnte, durch welche Dunkelheiten und welche Morgenröten sie gewandelt sind. Ich habe mich begrenzen und auf das letzte Jahrhundert einschränken müssen, auf jenes wunderbare Zeitalter des Wiedererwachens des Geistes, auf jene ausserordentliche Bewegung, von der unsere gegenwärtige Gesellschaft ihren Ausgang genommen hat. Und gerade hier habe ich eine sieghafte Bestätigung des Naturalismus erblickt, und hier habe ich auch das Wort gefunden. Die Kette versinkt bisweilen in den Zeiten, unsichtbar dem Blick; es genügt, sie im 18. Jahrhundert zu fassen und sie dann bis auf unsere Tage zu verfolgen. Lassen wir Aristoteles, lassen wir Boileau beiseite. Ein besonderes Wort war notwendig, um die Bewegung zu bezeichnen, welche augenscheinlich von Anfang der Weltgeschichte ansetzt, aber nun erst durch eine Fülle günstiger Umstände zu einer entscheidenden Entwicklung gekommen ist.

2. Die Entstehung des modernen Naturalismus. Bleiben wir einen Augenblick beim 18. Jahrhundert. Ein herrliches Aufblühen überall. Aber vor allem ist eins bemerkenswert: die Schöpfung einer neuen Methode. Bis zu dieser Zeit schritten die Gelehrten wie die Dichter fort, geführt durch ihre individuelle Phantasie, durch geniale Einfälle. Einige fanden Wahrheiten auf gut Glück; aber das waren zerstreute Wahrheiten, die

durch kein Band miteinander verbunden waren, die sich mit den ungeheuerlichsten Irrtümern mischten. Man wollte die Wissenschaft aus lauter Stücken zusammensetzen wie ein Gedicht. Man fügte sie der Natur konstruktiv und in metaphysischen Betrachtungen hinzu, welche uns heutzutage einfach in Erstaunen versetzen. Und da wühlt plötzlich ein einziger kleiner Umstand diesen ganzen unfruchtbaren Boden auf, auf welchem so garnichts gedieh. Eines Tages fiel es einem Gelehrten ein, einmal Experimente anzustellen, bevor er zu Schlüssen schritt. Er liess also die angeblichen Wahrheiten, die man bisher erworben hatte, fallen und ging zu den ersten Ursachen zurück, zu dem Studium der Körper und der Beobachtung der Tatsachen. Wie das Kind, das zur Schule geht, begann er mit dem Einfachsten, nämlich zuerst die Natur zu buchstabieren, um sie dann fliessend zu lesen. Das bedeutete eine Revolution. Die Wissenschaft begab sich der Konstruktion und bildete die Methode aus, welche vom Bekannten zum Unbekannten fortschreitet. Man ging von einer beobachteten Sache aus, man reihte Beobachtung an Beobachtung mit Vermeidung aller Schlüsse, so lange man noch nicht die notwendigen Elemente besass. Mit einem Wort, anstatt mit der Synthese zu beginnen, fing man zuerst mit der Analyse an; man hoffte nicht mehr, die Wahrheit durch eine Art von göttlicher Eingebung oder Offenbarung zu erreichen; man studierte die Natur mit Bedacht und Sorgfalt, indem man vom Einzelnen zum Zusammengesetzten schritt, bis man zu einem völligen Verständnis des Ganzen kam. Das Werkzeug war gefunden, und diese Methode gab den Wissenschaften ihre feste Grundlage und die Möglichkeit ihres Fortschrittes.

Die Naturwissenschaften bildeten sich so aus, dank der Genauigkeit und Exaktheit der Beobachtungen; es genügt, auf die Astronomie hinzuweisen, wie sie eine ganz neue Welt erschloss und jeden Tag ein wenig das Geheimnis der Natur enthüllte. Andere Wissenschaften wurden geschaffen, die Chemie und die Physik. Heute noch sind sie alle ganz jung, sie wachsen beständig und führen uns mit einer Schnelligkeit der Wahrheit entgegen, welche bisweilen beunruhigt, weil sie so gross ist. Ich kann nicht jede einzelne Wissenschaft untersuchen. Es reicht hin, hier noch auf die Kosmographie und

auf die Geologie hinzuweisen, welche den Märchen der Religion einen so schrecklichen Schlag versetzt haben. Das Aufblühen war allgemein und es hält an.

Aber innerhalb einer Kultur entspricht alles einander. Wenn die eine Seite des menschlichen Geistes in Erschütterung gesetzt ist, pflanzt der Stoss sich fort und ruft schliesslich eine Bewegung des Ganzen hervor. Als die positiven Wissenschaften, die bis dahin den schönen Wissenschaften einen Teil ihrer Einbildungskraft geborgt hatten, sich ihrer Phantasie begaben, um zu der Natur zurückzukehren, sah man auch die schönen Wissenschaften ihrerseits den positiven Wissenschaften folgen, um ebenso die experimentale Methode anzunehmen. Die grosse philosophische Bewegung des 18. Jahrhunderts zog alles in ihre Untersuchung, bisweilen zögernd und unsicher, aber doch im ganzen mit dem bestimmten Ziel, alle Probleme der Menschheit in Frage zu stellen und sie aufzulösen. In der Geschichte wie in der Kritik beginnt das Studium der Tatsachen die alten scholastischen Regeln zu ersetzen. Selbst in die Reihe literarischer Werke dringt die neue Methode ein und regiert bald bei Rousseau und seiner Schule. Diderot ist jedoch die grösste Erscheinung dieses Jahrhunderts; er mutmasst bereits alle Wahrheiten, er marschiert an der Spitze seiner Zeit und dem wurmstichigen Gebäude der Konventionen und der Regeln erklärt er einen beständigen Krieg. Diese herrliche Begeisterung jener Epoche, ihre ungeheure Arbeit ist der Ausgangspunkt unserer neuen Gesellschaft geworden; sie bildete den Beginn einer neuen Aera der Menschheit, in welcher die Natur ihre Grundlage und die wissenschaftliche Methode ihr Werkzeug ist.

Diese Entwicklung habe ich als Naturalismus bezeichnet, und ich bleibe dabei, dass man kein besseres Wort dafür verwenden konnte. Der Naturalismus bedeutet die Rückkehr zur Natur, bedeutet dasjenige Verfahren, das die Gelehrten an jenem Tage begonnen haben, als sie sich entschlossen, mit dem Studium der Körper und der Erscheinungen zu beginnen, auf die Erfahrung sich zu stützen und vermittelst der Analyse fortzuschreiten. Und in den schönen Wissenschaften bedeutete der Naturalismus in gleicher Weise den Rückgang zur Natur und zum Menschen, die direkte Beobachtung, die exakte Anatomie,

die Darstellung und das Abmalen dessen, was ist. Die Aufgabe wurde dieselbe für den Schriftsteller wie für den Gelehrten. Der eine wie der andere musste die Abstraktionen durch die Wirklichkeit, die konstruierten Formeln durch sorgsame Analysen ersetzen, und die erfundenen Personen mussten wirklichen Gestalten, die konventionellen Lügen der Erfahrung und dem Studium des täglichen Lebens Platz machen. Es handelte sich darum, alles von neuem zu beginnen, den Menschen aus seiner Wurzel heraus zu erkennen, bevor man zu Schlüssen nach der Art der Idealisten schritt, welche sich sofort allgemeine Typen erfinden. Und die Schriftsteller mussten das Gebäude ganz und gar neu aufrichten, auf der Grundlage möglichst genauer Dokumente der menschlichen Natur, dargeboten in ihrer logischen Ordnung. Das ist der Naturalismus, der, wenn man will, aus dem ersten denkenden Gehirn stammt, aber dessen grösste Entwicklung, welche zweifellos seine definitive ist, im letzten Jahrhundert stattgefunden hat.

Eine so ausserordentliche Bewegung im menschlichen Geist konnte sich nicht ohne eine gleichzeitige Umwandlung auf sozialem Gebiet vollziehen. Die französische Revolution ist diese Umwälzung gewesen, das Ungewitter, das erst die alte Welt reinigen musste, um der neuen einen reinlichen Platz zu schaffen. Wir stehen im Anfange dieser neuen Welt, wir sind die direkten Söhne des Naturalismus in allen Sachen, in der Politik wie in der Philosophie, in der Wissenschaft wie in der Literatur und der Kunst. Ich erweitere dieses Wort Naturalismus, weil es tatsächlich das ganze Zeitalter umfasst, die ganze gegenwärtige geistige Bewegung, die Gewalt, welche uns forttreibt und welche für die künftigen Jahrhunderte arbeitet. Die Geschichte dieser letzten 150 Jahre beweist es, und eine der charakteristischen Erscheinungen ist die zeitweilige Abweichung der Geister von der Gefolgschaft von Rousseau und Chateaubriand, ich meine das sonderbare Aufblühen der Romantik am Eingang der neuen wissenschaftlichen Zeit. Ich halte hier einen Augenblick inne, denn wertvolle Beobachtungen bieten sich hier dar.

3. Die Romantik und die Gegenwart. Es ist selten, dass eine Revolution sich in Ruhe und Gemütlichkeit vollzieht. Die Köpfe geraten in Verwirrung, die Phantasie wird erregt,

umdüstert sich, erfüllt sich mit Phantomen. Nach den starken Erschütterungen am Ende des letzten Jahrhunderts und unter dem Einfluss von Rousseau, der allenthalben Rührung und Unruhe hervorrief, wurden die Dichter traurig und melancholisch. Sie wussten nicht, wohin man sie führte, sie versenkten sich in den Schmerz, in sanfte Beschaulichkeit und in düstere Träumereien. Indessen haben auch sie von dem Odem der Revolution etwas verspürt. Auch sie sind Rebellen. Sie führen eine Revolution in den Farben, in den Leidenschaften, in der Phantasie, sie sprechen von einer gewaltsamen Beseitigung aller Regeln, und mit ihrer neu hervorbrechenden herrlichen Lyrik gestalten sie eine ganz neue Sprache. Und ausserdem hat auch sie die Wahrheit berührt; auch sie verlangen treue Farbengebung, und sie versuchen vergangene Zeiten wieder zum Leben zu bringen. Dies alles ist Romantik. Sie bedeutet eine heftige Reaktion gegen die klassische Literatur. Das ist der erste trotzige Gebrauch, den die Schriftsteller mit der neu eroberten literarischen Freiheit machen. Sie zertrümmern die Fenster, sie berauschen sich an ihrem eigenen Schreien, und sie gehen bis zum Aeussersten in ihrer Opposition. Die Bewegung ist so unwiderstehlich, dass sie alles mit sich fortreisst. Nicht nur beginnt es in der Literatur zu funkeln und zu blitzen, auch die Malerei und Skulptur, selbst die Musik wird romantisch. Die Romantik triumphiert und herrscht allenthalben. Angesichts einer so allgemeinen und mächtigen Erscheinung möchte man fast glauben wollen, dass nunmehr die literarischen und künstlerischen Ziele für lange bestimmt seien. Das Ziel der Klassiker wurde mindestens zwei Jahrhunderte lang anerkannt. Warum sollte dem Ziel der Romantiker, das an jene Stelle getreten ist, nicht eine gleiche Dauer beschieden sein? Doch mit Ueberraschung muss man sehen, dass schon nach Verlauf eines Vierteljahrhunderts die Romantik sich ausgelebt hat und langsam in Schönheit dahinstirbt. Denn nun bricht die Wahrheit siegreich durch. Die Romantik war nur ein Vorpostengefecht. Die ausserordentliche Begabung dieser Dichter und Schriftsteller, die hinreissende Begeisterung, von welcher diese grossartige Generation erfüllt war, hätte wohl eine Zukunft gehabt. Aber das Zeitalter gehört nicht diesen überreichen Träumern, diesen Soldaten der ersten Stunde, die durch die auf-

gehende Sonne geblendet sind. Sie stellten nicht Ganzes und Klares dar, sie waren blosse Avantgarde, die den Boden säubern musste und durch ihr Uebermass bestätigte, dass der Sieg gewonnen. Das Jahrhundert gehörte den Naturalisten, den direkten Söhnen von Diderot, deren geschlossene Bataillone folgten und dann einen wirklichen Staat gründen sollten. Die Kette wurde wieder aufgenommen, und in Balzac triumphierte der Naturalismus. Nach den heftigen Stürmen ihrer Jugend gelangte nun endlich die neue Zeit auf jenen freien Weg, auf welchem sie nun fortschreiten sollte. Diese Krise der Romantik musste eintreten, denn sie entsprach nur der sozialen Katastrophe der französischen Revolution, so dass ich geradezu den siegreichen Naturalismus mit unserer gegenwärtigen Republik vergleichen möchte, welche im Begriff ist, sich dauernde Grundlagen durch Wissenschaft und Vernunft zu schaffen.

Da sind wir nun heute. Die Romantik, die nichts Dauerndem entsprach, welche lediglich das tiefe Bedauern der alten Welt und der Hornruf der Schlacht war, ist vor dem Naturalismus zusammengebrochen, der stärker als je, als der mächtige Meister wiederkam. Und jetzt führt er das Zeitalter, dessen wahres Leben er ist. Ist es nötig, dies noch besonders zu erweisen? Er steigt von der Erde auf, auf der wir marschieren, er wächst mit jeder Stufe, durchdringt und belebt alles. Er gibt unsern Arbeiten die Gewalt, er ist gewissermassen der Punkt, um den sich unsere ganze Gesellschaft dreht. Man findet ihn in den Wissenschaften, welche ruhig auch während der romantischen Epoche fortgeschritten sind. Man findet ihn in alle Erscheinungen des Geisteslebens, die immer mehr und mehr sich von dem romantischen Einfluss befreien, der einen Augenblick alles zu überfluten schien. So erneuert er die Künste, die Skulptur, und insbesondere die Malerei; er erweitert das Gebiet der Kritik und der Geschichte, und er verfestigt sich in dem Roman. Und gerade im Roman, durch die Balzac und Stendhal, wird deutlich, wie er über die Romantik steigt und die Kette des 18. Jahrhunderts wieder aufnimmt. Der Roman ist seine Domäne, sein Schlacht- und sein Siegesfeld. Es scheint, als soll der Roman besonders dazu dienen, die Gewalt dieser Methode zu zeigen, das Leuchten der Wahrheit und die Unerschöpflichkeit der menschlichen Dokumente. Nun, in unseren Tagen ergreift er auch in der Welt der Bühne Besitz, er beginnt das Theater zu reformieren, welches leider die letzte Festung der Konvention ist. Wenn er dort triumphiert haben wird, ist seine Entwicklung vollendet, das Ideal der Klassiker ist dann definitiv und vollständig durch das naturalistische Ideal ersetzt, welches das des neuen sozialen Staates sein wird.

---

b. Allgemeine Kritik der Nachahmungstheorie.

(Konrad Fiedler.)

Mag man sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass die modernen Naturalisten in ihrer Auflehnung gegen die auf dem Gebiete der Kunst noch herrschenden Anschauungen und Zustände im Recht sind, so darf man darüber doch nicht vergessen, das von jenen ausgesprochene Prinzip selbst und die Art seiner Betätigung in der künstlerischen Produktion der Prüfung zu unterwerfen. Hier allein ist der Punkt getroffen, auf den es ankommt. Die Frage, ob das naturalistische Prinzip in der Kunst überhaupt berechtigt und zu dulden sei, kann nur für diejenigen offen stehen, welche sich von einer rückläufigen Bewegung des geistigen Lebens einen Erfolg versprechen, welche die letzten Reste einer in Trümmern gegangenen Weltanschauung auf das Gebiet der Kunst retten und dort für alle Zeiten in Sicherheit bringen möchten, welche davon träumen, dass es eben doch ein märchenhaftes Reich der Schönheit, des Ideals gebe, welches jenseits dieser schnöden Wirklichkeit stehe und von dem uns die Kunst ab und zu Kunde zukommen lasse. Für diejenigen aber, welche der modernen geistigen Bewegung sich anschliessen und vor der notwendigen Konsequenz nicht zurückschrecken, dass von ihr alle Seiten des geistigen Lebens ergriffen werden müssen, kann die Frage nur die sein, ob die modernen Naturalisten dieser Konsequenz in ihrem Prinzip den richtigen Ausdruck geben und ob sie in ihren eigenen Werken das erfüllen, was sie fordern. Nicht ob Wahrheit das ausschliessliche Prinzip der Kunst sei, sondern was Wahrheit im künstlerischen Sinne sei, ist die Frage, die der Lösung bedarf. Dies ist der einzige Weg, auf dem man zur Klarheit über Wert und

Unwert der modernen naturalistischen Bestrebungen gelangen kann. Und wenn es sich dann zeigen sollte, dass jene tief eingewurzelte Abneigung gegen diese Produktion, jene durch keine Argumentation zu widerlegende Ueberzeugung von ihrem künstlerischen Unwerte doch im Rechte wäre, so würde sie sich nunmehr auf Gründe stützen, die vom Standpunkte der Naturalisten selbst zugegeben werden müssten.

1. Das naturalistische Prinzip und seine Konsequenzen. Es ist oft betont worden, dass die der naturalistischen Richtung angehörenden Künstler nicht die Wahrheit, sondern nur die Wirklichkeit darstellen. Die naturalistischen Künstler sagen dagegen mit Recht, dass nur die Wirklichkeit wahr sei, dass es ausserhalb der Wirklichkeit keine Wahrheit geben könne, und dass nur der die Freiheit und die naturalistischen Rechte der Kunst vertrete, der die unbeschränkte Darstellung der Wirklichkeit zu ihrer ausschliesslichen Aufgabe mache. Hier zeigt es sich nun, dass es leichter ist, sich frei zu machen, als frei zu sein. Einfach, klar und unwidersprechlich klingt jenes Dogma. Aber die geistige Kraft, die so kühn in der Bekämpfung dessen war, was ihr Widerstand leistete, bescheidet sich schnell, wo es sich darum handelt, die errungene Freiheit weiter zu entwickeln. Denn der Begriff der Wirklichkeit, bei dem jene Neuerer sich beruhigen, ist ein sehr unentwickelter und bildet in seinem unentwickelten Zustande gerade die Fessel, die sich der moderne Naturalismus selbst anlegt, nachdem er sich von allen anderen Fesseln glücklich befreit hat.

Der moderne Naturalist wirft die Frage, was nun eigentlich die Wirklichkeit sei, ebensowenig auf, wie der naive, jeglichen philosophischen Sinnes entbehrende Mensch. Jenem so gut wie diesem erscheint die Frage vollkommen überflüssig. Sieht er nicht Natur und Leben um sich her, unabhängig von ihm, und ausser ihm, unendliche Formen und ewig wechselnde Vorgänge, und doch jede Form, jeden Vorgang fest und in ihrem Bestande gegeben? Das gerade ist der Ruhm des Naturalisten, dass er die Kunst auf die Erde zurückgeführt hat. Wo Geist und Phantasie immer geneigt sind, ihren eigenen Luftgebilden nachzugehen, da weiss er immer festeren Grund unter sich, je mehr er auf dem Boden der gegebenen Wirklichkeit Fuss zu fassen sucht. Wenn aus der Ferne die Dinge der Welt undeutlich

und schwankend erscheinen, manche Täuschungen, manche Irrungen zulassen, so weiss er, dass sie doch eine feste Gestalt haben und dass es kein anderes Mittel gibt, sich vor Irrtum und Täuschung zu schützen, als sich den Dingen der Welt zu nähern, sie immer energischer mit den Sinnesorganen zu ergreifen, sie bis in ihre kleinsten Bestandteile zu verfolgen. So steht er, das Individuum, mit ganz freiem, aufgeklärtem, jeder bindenden Tradition, aller drückenden Vorurteile ledigem Geiste zum allerersten Male der Welt gegenüber. Wenn der wissenschaftliche Forscher auf seine Weise, durch keine Rücksicht geleitet ausser derjenigen der Erkenntnis, in die vor ihm und um ihn liegende Welt eindringt, sie nach allen Seiten hin rastlos durchforscht und bis zu ihren äussersten Grenzen der Erkenntnis zu unterwerfen sucht, so sieht auch der Künstler die neue unendliche Aufgabe vor sich, auf seine Weise die Welt immer mehr und mehr in der unerbittlichen Positivität ihrer Formen und ihrer Vorgänge zu erfassen, immer weiter in alle noch so verborgenen Schlupfwinkel des Lebens vorzudringen und der Welt zu ihrem eigenen Erstaunen durch seine Darstellungen zu zeigen, wie sie nun eigentlich in ihrer unbeschönigten Wahrheit, in ihrer unverhüllten Nacktheit aussieht.

So natürlich, so selbstverständlich erscheint diese Auffassung von der Stellung des künstlerischen Individuums der gegebenen Wirklichkeit gegenüber, dass sie, ohne nur irgendwie Gegenstand des Zweifels zu werden, jenen aufgeklärten Künstlern die gegebene Voraussetzung ihrer Tätigkeit ist. Was aber sind die Konsequenzen dieser Auffassung, dieser Voraussetzung? Die künstlerische Tätigkeit, mag sie dichtend, mag sie gestaltend die Welt zu zeigen unternehmen, wie sie ist, muss sich unter den Zwang der Dinge begeben, sie muss sich zur Sklavin der Wirklichkeit machen. Aus dieser wesentlichen Konsequenz ergeben sich alle übrigen von selbst. Auf der einen Seite die Gleichgültigkeit für die Beschaffenheit des darzustellenden Stoffes — denn seine Wirklichkeit ist imgrunde sein einziger Wert —, ein sich immer steigerndes Suchen nach Gebieten, die der Darstellung noch nicht erschlossen sind; auf der anderen Seite der Wetteifer, wer nur immer seinen Vorgänger an rücksichtsloser Offenheit, an gesuchter Ausführlichkeit der Darstellung überbietet. In jeder Hinsicht bietet die naturalistische Literatur die

ausgiebigsten Beispiele; sie hat sich bis zu der Schilderung selbst der verborgensten Lebens- und Gesellschaftszustände gesteigert; sie ist in der Darstellung von der Aufdeckung des psychologischen Zusammenhanges zu den Versuchen physiologischer Begründung fortgeschritten. Und was hat nicht alles die bildende Kunst zum Stoffe ihrer Darstellung gemacht! Wie ist sie bei ihrer Darstellung zu Werke gegangen, um, sei es in minutiösester Ausführung, sei es in grob frappanter Wiedergabe gewisser hervortretender Bestandteile der Erscheinungen, ihren Zweck, die Enthüllung der wahren Gestalt der Dinge, zu erreichen.

Das Ziel, dem die naturalistische Richtung zugetrieben wird, besteht so auf seiten der künstlerischen Individualität in einer Neutralisierung derselben, auf seiten der Produktion in einer auf dem Wege der Schilderung oder Darstellung zu erreichenden Inventarisierung der Welt. Je mehr nun die künstlerische Individualität auf ihre besondere Bedeutung verzichtet und sich zum blossen Werkzeuge zu machen sucht, desto mehr konzentriert sich aller Wert, alle Wichtigkeit auf das Werk, zu dessen Hervorbringung sie dient. Dieses Werk aber erscheint als ein allmählich sich vervollständigendes. Indem die künstlerische Darstellung Schritt für Schritt sich der Wirklichkeit bemächtigt, fügt sie Besitz zu Besitz, und wenn die Aufgabe ungeheuer ist, so erscheint es doch nicht unmöglich, dass in endlicher Zeit das ganze Gebiet des Seienden in seiner wahren und wirklichen Gestalt zum Ausdruck gebracht werde. Betrachtet man das Ziel genauer, dem die naturalistische Kunst zustrebt, so ist dasselbe im Grunde ein nützlich-lehrhaftes. Es handelt sich um ein Feststellsn dessen, was wirklich ist, damit die Menschen vor Irrtum und Täuschung bewahrt werden. Darauf läuft schliesslich die ganze Kunst hinaus; freilich eine arge Ernüchterung nach allen den erhabenen Zwecken, die eine frühere Zeit der Kunst beilegte.

Aber die Konsequenz, die aus jener Voraussetzung für die Tätigkeit des Künstlers sowohl, wie für die Natur seines Werkes sich ergibt, macht sich nun auch schliesslich in den Wirkungen geltend, die eine so gestaltete Kunst auf die Menschen ausübt. Der Umstand, dass in der künstlerischen Darstellung nichts anderes zur Erscheinung kommen soll, als das tatsächlich Wirk-

liche, kann nur ein Wiedererkennen des in der Wirklichkeit Gekannten oder eine Neugier nach dem noch nicht Gekannten erzeugen. Rechnet man dazu ein gewisses harmloses Vergnügen, bestimmten Dingen in der Darstellung wieder zu begegnen, die man in der Wirklichkeit kennt, und eine weniger harmlose Freude, Dinge an das Licht der Oeffentlichkeit gezogen zu sehen, die sonst unter einem gewissen Schleier verborgen zu sein pflegen, so sind so ziemlich alle bemerkenswerten Wirkungen genannt, die eine naturalistische Kunst auf ihr Publikum ausüben kann.

Man sieht, in welches Gewebe von unentrinnbaren Konsequenzen sich die Kunst verstrickt sieht, wenn ein Prinzip seine Durchführung findet, welches vorgibt, die Kunst frei zu machen, indem es sie zur Wahrheit zurückführt. Das, was die neue Schule verspricht, ist in keiner Weise geleistet. Abgesehen davon, dass sie die Kunst unter ein neues Joch beugt, gelingt es ihr nicht einmal, sie der alten Fesseln zu entledigen. Die unveränderliche Grundlage der gesamten Entwicklung, welche die Auffassung der künstlerischen Tätigkeit durchlaufen hat, ist jener Dualismus, in dem der künstlerisch begabte Mensch und die gegebene Wirklichkeit gegenübergestellt werden. Alle die Ansichten, die sich über das Wesen der künstlerischen Tätigkeit im Laufe der Zeit und im Anschluss an die grossen Wandlungen der menschlichen Denkungsart gebildet haben, ruhen auf jener Voraussetzung. So mannigfaltig sie auch sein mögen, so lassen sie sich unter die beiden Gesichtspunkte der nachahmenden Darstellung und der Umgestaltung der Wirklichkeit bringen. Die Bedeutung der Kunst liegt dann ganz folgerichtig in einem Zwecke, und ihre Entwicklung ist nichts anderes als die allmähliche Verwirklichung einer gegebenen Aufgabe. Jene jüngere Schule, die sich ein so weltstürmendes Ansehen gibt, richtet ihren Widerspruch doch nicht gegen jene wesentliche Voraussetzung; sie akzeptiert die Gegenüberstellung von Künstler und Wirklichkeit, sie tritt auf die Seite derer, die in der Darstellung der Wirklichkeit, nicht in der Umgestaltung derselben das Wesen der künstlerischen Tätigkeit sehen; sie verlegt die Bedeutung der Kunst in einen Zweck und erwartet von ihr die Lösung einer Aufgabe. So erscheint die ganze Neuerung doch nur als eine Variation über das alte Thema.

Stand die Kunst sonst im Dienste der Schönheit und des Ideals, so steht sie nun unter der viel härteren Botmässigkeit der Wirklichkeit. So kann es nicht anders kommen, als dass ihre Leistungen peinlich und ängstlich werden und zugleich peinigend für diejenigen, die sie sich anzueignen suchen. Muss es nicht jeder fühlen, der jenen modernen naturalistischen Leistungen einige Aufmerksamkeit zuwendet, dass die prätendierte Erlösung der Kunst in die Freiheit von Natur und Leben nur ein falsches Vorgeben ist, und dass jene Leistungen, wie sie unter dem Druck und in der Enge der Wirklichkeit entstanden sind, nun diesen Druck und diese Enge dem Menschen erst recht fühlbar machen? Hat man nicht den Eindruck, als ob in solcher Kunst die Wirklichkeit, die zwar dem Wollen und Tun der Menschen feste Schranken setzt, der Betrachtung aber ein ewig wechselndes und flüchtiges Spiel bleibt, nun auch für die Betrachtung zu unveränderlichen Formen erstarrte und sich wie ein lastender Alp auf Sinn und Geist legte? Wird nicht das Leben gleichsam erst getötet, damit es ja dem untersuchenden Auge, der sezierenden Hand nicht entfliehe, und starrt uns nicht aus diesen Kunstgebilden eine Wirklichkeit an, die eben doch keine Wirklichkeit, sondern nur eine Maske, gleichsam ein Gespenst der Wirklichkeit ist? Und das ist der letzte und höchste Punkt des Misslingens, zu dem der moderne Naturalismus auf seinem Wege gelangt. Sein gewaltiger Eifer gegen alles, was er in der Kunst der Vergangenheit als Lüge, als Verhüllung, als Beschönigung der Wahrheit brandmarkt, schützt ihn nicht davor, selbst etwas als das Bild der Wirklichkeit auszugeben, was doch nur eine Verfälschung der Wirklichkeit ist.

Wie aber steht es endlich mit dem grossen Zwecke der endgültigen Aufklärung des menschlichen Geistes, an dem die Kunst, nachdem sie im Naturalismus ihre Reife erlangt habe, mitzuarbeiten berufen sei? Man stelle sich vor, dass die Kunst auf den Bahnen des Naturalismus weiter und weiter fortschreite, dass sie allmählich den Tatbestand der Welt und des Lebens in immer ausführlicheren und getreueren Schilderungen feststelle, dass sie gleichsam die wahre Gestalt der Dinge und der Vorgänge in unvergänglichen und unveränderlichen, mit aller ihr zu Gebote stehenden Positivität ausgestatteten Bildern ein für allemal niederlege: wird dieser der Menschheit geschenkte

Schatz scheinbarer Wahrheit nicht viel mehr ein Hindernis als ein Hilfsmittel der Aufklärung sein?

Denn niemals sind Irrtum und Täuschung gefährlicher und mächtiger, als wenn sie mit dem Anspruch auftreten, die endlich gefundene definitive Wahrheit darzustellen.

2. Die Begriffe der Wirklichkeit und der künstlerischen Wahrheit. Hätte die moderne naturalistische Schule in ihrem der Berechtigung nicht entbehrenden Kampfe gegen Missbrauch, Vorurteil, Irrtum sich zugleich den Ruhm erwerben wollen, einen wahrhaften Fortschritt einzuleiten, so hätte sie, anstatt der vorlauten Anmassung, mit der sie das wahre Kunstprinzip als bereits gefunden ankündigte, ein etwas bescheideneres, aber tiefer eindringendes Bemühen, die gesuchte Wahrheit allererst zu finden, beweisen müssen. Nachdem alle bisherigen Auffassungen von dem Wesen der künstlerischen Tätigkeit Antworten auf die Frage waren, was mit der Wirklichkeit zu geschehen hätte, um sie zur Kunst zu erheben, hätte der Widerspruch gegen diese Auffassungen von der neuen Frage ausgehen müssen, ob man überhaupt berechtigt sei, von einer Wirklichkeit zu sprechen, die dem Künstler als Gegenstand seiner Tätigkeit gegeben sei.

Die modernen Naturalisten brüsten sich gerne damit, auf dem Gebiete der Kunst die Vertreter desselben Geistes zu sein, der auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Denkens zur Herrschaft gelangt ist. Und doch ist dieser moderne künstlerische Naturalismus nicht viel mehr, als die Karikatur des modernen wissenschaftlichen Geistes. Sein Kunstprinzip ist ein fast kindlicher Standpunkt, der nur durch die masslose Ueberhebung seiner Vertreter und durch die Urteilslosigkeit des Publikums zu seiner gegenwärtigen Bedeutung hat gelangen können. Er beruht auf einer Anschauung, die wohl hinreichen mag, wo es sich um das gewöhnliche Bewusstsein des alltäglichen Lebens handelt, die sich aber als ganz ungenügend und ganz unhaltbar erweist, wo der Mensch von der Oberfläche des Lebens sich in die Tiefen der Betrachtung und der Forschung zu versenken unternimmt.

Nichts anderes als ein ganz naiver Realismus ist es, der zum Angelpunkte der künstlerischen Tätigkeit gemacht werden soll. Indem man vorgibt, die Kunst auf die Höhe zu erheben, auf der der wissenschaftliche Geist steht, gründet man sie auf

eine Anschauung, die von dem wissenschaftlichen Geiste längst hat überwunden werden müssen, damit nur überhaupt ein Fortschritt in der Erkenntnis möglich werde. Das ist der Punkt, aus dem allein der moderne Naturalismus zugleich zu erklären und zu widerlegen ist. Was nützt es, wenn er es unternimmt, die Kunst aus dem dogmatischen Schlummer zu erwecken, in dem sie unter der Herrschaft älterer ästhetischer Theorien gehalten worden ist, um sie sofort in einen neuen dogmatischen Schlummer zu versenken?

Der entscheidende Wendepunkt für den nach Erkenntnis strebenden Geist tritt in dem Augenblicke ein, wo sich dem tieferen Nachdenken die anscheinend mit absoluter Realität ausgestattete Wirklichkeit als ein trügerischer Schein enthüllt, wo sich die Einsicht auftut, dass das menschliche Erkenntnisvermögen nicht so einer von ihm unabhängigen Aussenwelt gegenübersteht, wie ein Spiegel dem Gegenstande, dessen Bild in ihm erscheint, sondern dass das, was man Aussenwelt nennt, das ewig wechselnde und ununterbrochen von neuem sich erzeugende Resultat eines geistigen Vorganges ist. So folgenreich diese Einsicht für die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis gewesen ist, so ist sie doch infolge einer eigentümlichen Beschränktheit von jeher für die Untersuchungen über das Wesen der künstlerischen Tätigkeit ungenützt geblieben. Dies mochte so lange erklärlich sein, als die künstlerische Tätigkeit überhaupt nicht als mit der wissenschaftlichen Tätigkeit an einer und derselben grossen Aufgabe arbeitend angesehen wurde, als man alles, was Erkenntnis genannt werden konnte, so ausschliesslich als die Aufgabe des denkenden Menschen betrachtete, dass man für den künstlerisch bildenden Menschen nach einer durchaus anderen Aufgabe suchen musste. Nun aber eine Schule auftritt, welche den grossen Schritt zu tun vorgibt, die künstlerische Tätigkeit als in dem Dienste derselben Aufgabe stehend darzustellen, an der die herrschenden Kräfte des Menschen unablässig arbeiten: wie ist es möglich, dass die Aufgabe so durchaus oberflächlich aufgefasst wird, wie dies von jenen modernen Naturalisten tatsächlich geschieht?

Die Frage, was Wahrheit ist, gilt nicht nur für das Gebiet philosophischer Erkenntnis, auf dem sie allein gestellt zu werden pflegt, sie gilt ebenso auch für das Gebiet künstlerischer Ge-

staltung. Nicht nur dem denkenden Menschen wird sich die uralte Weisheit immer von neuem aufdrängen, dass das Seiende eigentlich das Nichtseiende ist; nicht nur der Philosoph wird sich in dem Streben, den realen Grund der Dinge zu erfassen, von Zuflucht zu Zuflucht vertrieben sehen, um schliesslich sich mit der Ueberzeugung zu bescheiden, dass der Mensch einen anderen festen Boden nicht unter sich hat, als seine eigene, nicht ermattende geistige Tätigkeit; auch der künstlerisch bildende Mensch, wenn er nach nichts anderem strebt, als in seinem Gebilde die Wahrheit von Natur und Leben zu erfassen, wird, sofern er überhaupt befähigt ist, durch die Oberfläche hindurchzudringen, zwar begreifen, dass ihm Wahrheit nur aus dem Boden der seiner Erfahrung zugänglichen Wirklichkeit erwachsen könne, zugleich aber wird er einsehen, dass seine Tätigkeit sich auf keine andere Wirklichkeit berufen kann, als auf diejenige, die sie selbst in ihren Gebilden hervorbringt. Man darf sich nicht scheuen, nach dem Verständnis der Tätigkeit des Künstlers auf Grund von Einsichten zu suchen, nach denen man nur die erkennende Tätigkeit des Menschen zu beurteilen gewohnt ist. Es ist sehr ungerechtfertigt, wenn man zwar zugibt, dass das, was im philosophischen, im wissenschaftlichen Sinne Wahrheit zu nennen sei, vom menschlichen Geiste nicht gefunden, sondern erzeugt werde, aber zugleich den Künstler auf ein ihm fertig entgegentretendes Erfahrungsgebiet einschränken will, welches alle Wahrheit enthalte, die für ihn in Frage kommen könne. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, zu meinen, der Künstler verlasse die Wahrheit, überschreite dieselbe, wenn er sich nicht darauf beschränkt, der kühle Beobachter und Schilderer dessen zu sein, was dem gewöhnlichen Bewusstsein als wahr und wirklich erscheint. So wenig der wissenschaftliche Geist vorhandene Wahrheit findet, so wenig darf der künstlerische Geist sich damit befassen, Gegebenes darzustellen. So oft aber freilich blosses Gelehrtentum, welches der Aufbewahrung dessen dient, was der vordringende Geist sich errungen hat, mit wahrer Wissenschaftlichkeit verwechselt wird, so oft wird auch für künstlerisches Bemühen gehalten, wo doch nur die Mittel der Kunst in äusserlicher Weise verwendet werden, um etwas im Bilde vorzuführen, was im allgemeinen Bewusstsein längst fertige Gestalt gewonnen hat.

Will man sich den Unterschied zu lebendigem Bewusstsein bringen, der jenen vorgeblichen Realismus von dem wahren künstlerischen Realismus trennt, so muss man sich gegenwärtig halten, dass alle Wirklichkeit nichts anderes ist, als das jeweilige Resultat eines sinnlich-geistigen Vorgangs, dessen Anfänge in dem dunklen Gebiet der sinnlichen Empfindung verschwinden, und der sich aus diesen dem Lichte des Bewusstseins entzogenen Anfängen zu der mannigfaltig wechselnden Bestimmtheit und Fülle der Erscheinungen entwickelt und ausbreitet. Wie wunderbar nun auch die Welt den Menschen umgeben mag, so herrscht doch eine gewisse beschränkte Uebereinstimmung unter dem, was die Menschen als Wirklichkeit besitzen. Es ist, als ob sich jener Prozess in einer gewissen Gleichmässigkeit vollziehe, als ob er, von denselben Anfängen beginnend, in denselben Bahnen ablaufe, zu denselben Resultaten führe. Es hat sich gleichsam ein bestimmtes Kapital von Vorstellungen gebildet, an dem alle teilhaben, mit dem alle gleichmässig schalten, von dem jedes Stück dasselbe Gepräge hat und von jedem wieder erkannt und anerkannt wird. Wie erstarrt erscheint der Vorgang, in dem die Aussenwelt vor dem menschlichen Bewusstsein aufsteigt. Die Gebilde, die in und durch den Menschen entstehen, treten ihm als von ihm unabhängige, unveränderliche gegenüber und üben einen Zwang auf ihn aus, aus dem er sich um so weniger befreit, als er ihm als Zwang nicht zum Bewusstsein kommt.

Das ist die Welt, auf die sich jener moderne Naturalismus angewiesen sieht. Nach ihm steht der Künstler von vornherein der Welt gegenüber. Von diesem Standpunkte aus geht er an die Betrachtung und Wiedergabe der Wirklichkeit. Seine Tätigkeit ist ein Beschreiben und Darstellen von Dingen und Vorgängen, die jedermann zu Gebote stehen, der Freude daran hat, sie aufzusuchen, und den Mut, sie auszusprechen. Seine Entwicklung beschränkt sich darauf, dass sein Blick sich schärfen, seine Geschicklichkeit sich vervollkommnen kann. Die äusserliche Nähe, in die er die Dinge zu sich heranzubringen sucht, kann die innerliche Entfernung nicht aufheben, durch die er sich von der Welt geschieden fühlt.

Der wahrhaft künstlerisch begabten Natur aber ist die Welt nicht jenes Bilderbuch, als welches sie dem gemeinen Bewusstsein erscheint, welches genauer oder weniger genau zu

kennen bei vielen Menschen den ganzen Unterschied der Begabung ausmacht. Sie empfindet den Zwang, der ihr auferlegt ist, wenn sie sich innerhalb der Wirklichkeit des gemeinen, in Gewohnheit und Erstarrung verfallenen Bewusstseins eingeschlossen findet. Sie unterliegt aber diesem Zwange nicht, sondern stellt in sich selbst gleichsam den zu neuer Freiheit gelangten Prozess dar, in dem die Wirklichkeit sich für den Menschen gebildet. Was sie umgibt, erscheint ihr wie leblose, unverstandene Larven, so lange sie damit kein anderes Bewusstsein verbindet, als ihr überliefert ist. Sie verlässt den Standpunkt der Welt gegenüber, sie fühlt sich selbst als einen Bestandteil der Welt. Mit allen ihren Fähigkeiten drängt sie sich an die Welt, sie möchte sie erfassen, eins mit ihr werden. Da fühlt sie in leidenschaftlicher Erregung die ununterbrochen sich wiederholenden tausend und abertausend Eindrücke, denen ihre Sinnesorgane offen stehen, sie geht gleichsam in der Welt auf, indem sie sich nur wie der Punkt vorkommt, in welchem die chaotisch durcheinander wogenden getrennten Elemente sich treffen, sich vereinigen, sich ordnen, sich gestalten. Nun erscheint ihr die Trennung aufgehoben, die Scheidewand gefallen, die sie von der Welt als etwas Fremdem schied. Sie weiss es nicht als eine Wahrheit, die ihrem Verstande sich aufnötigt, es ist ihr ein inneres Erlebnis, dass jene Trennung von Welt und Individuum nur ein trügerischer Schein ist, und dass die Welt im Individuum ihre immer sich erneuernde Entstehung vollzieht.

Das Wort ist unvermögend, diesen Vorgang zu schildern, es kann ihn nur andeuten. Wer ihn aber einmal begriffen hat, der vermag den unermesslichen Unterschied zu erkennen, der die geistige Tätigkeit desjenigen, der die Welt als ein ihm gegenüberstehendes Objekt der Erkenntnis und der Darstellung betrachtet, von der geistigen Tätigkeit desjenigen trennt, der sich selbst als die notwendige Bedingung für das Dasein der Welt empfindet. Dieser Unterschied besteht in der wissenschaftlichen Tätigkeit so gut wie in der künstlerischen, hier scheidet sich die wahrhaft bedeutende geistige Tätigkeit von der gewöhnlichen geistigen Arbeit des alltäglichen Bedürfnisses.

So haben diejenigen ebenso unrecht, welche behaupten, dass der Künstler nur dann in der Wirklichkeit und Wahrheit bleibe, wenn seine Gebilde in sklavischer Treue das ausdrücken,

was in dem Durchschnittsbewusstsein der Menge die Wirklichkeit ist, wie auch diejenigen, welche den Künstler aus den Grenzen der Wirklichkeit hinausweisen und ihm, indem sie ihn zu befreien meinen, neue Fesseln anlegen. Wo enge und beschränkte Köpfe sich aus dumpfer Gewohnheit nicht zu erheben vermögen, da treten empfängliche, reiche und kräftige Naturen mit neuen Fähigkeiten und neuen Forderungen auf; sie meinen, nicht die Welt der Wirklichkeit verlassen zu müssen, um ihrem Bedürfnis nach Wachstum und Freiheit genügen zu können; wenn sie die Enge der Wirklichkeit sprengen, in der sie von Gewohnheit und Ueberlieferung festgehalten werden, so tun sie dies aus der innersten Ueberzeugung, dass dies eben die Wirklichkeit nicht sei, die ihnen von anderen gezeigt wird; sie tun es im Bewusstsein der Kraft, die ihrem Blick und ihrem Geiste die Welt in ganz anderer und neuer Fülle, Klarheit und Bestimmtheit erstehen lässt. Sie werden inne, dass sie die Wirklichkeit, die vor ihren Blicken schwindet, nicht anders bannen, zur Bestimmtheit und zur Dauer zwingen können, als in ihrer eigenen, zu immer entwickelterem Ausdruck sich steigernden geistigen Tätigkeit.

Eine ältere philosophische Ueberzeugung betrachtete die Denktätigkeit allein als diejenige Erkenntnisquelle, die Gewissheit geben könne. Allmählich trat die Sinnlichkeit als erst untergeordnete, dann gleich berechtigte Erkenntnisquelle an ihre Seite. Wenn man jetzt der Ansicht ist, dass keinerlei Denktätigkeit Erkenntnis geben könne ohne sinnliche Anschauung, so ist man auf der anderen Seite auch zu der Ueberzeugung fortgeschritten, dass in jeder sinnlichen Anschauung schon eine geistige Tätigkeit enthalten sei. Man weiss, dass nicht nur die höchsten Formen der Gewissheit, in denen sich die Wirklichkeit recht eigentlich in ihrem innersten Wesen zu enthüllen scheint, wie die Kräfte und die Gesetze, weitgetriebene Abstraktionen des Verstandes sind, sondern dass schon die einfachste Anschauung, in der man meinen könnte, nur erst den Stoff für die Operationen der Denktätigkeit zu empfangen, bereits ein geistiges Gebilde ist. Nicht anders aber verhält es sich mit der Tätigkeit des Künstlers. Der erste Versuch, sich der Wirklichkeit in ihren einfachsten Formen und Vorgängen zu bemächtigen, führt zu einem geistigen Resultat, in dem sich

die gefundene, die erfasste Wirklichkeit darstellt. Aller Fortschritt, alle weitere Entwicklung der künstlerischen Tätigkeit beruht auf der in ihren künstlerischen Gestaltungen sich aussprechenden Weiterentwicklung jener ersten geistigen Gebilde, in denen sich der künstlerische Geist zuerst der Wirklichkeit vergewisserte. Auch der Künstler erhebt sich von Abstraktion zu Abstraktion, und je höher die geistigen Formen sind, zu denen sich der sinnliche Stoff emporgestaltet, desto mehr erhebt sich der Künstler aus der Verworrenheit, Unbestimmtheit, Flüchtigkeit der Anschauung in eine klare, bestimmte, dauernde Wirklichkeit empor.

In dieser Wirklichkeit tritt uns nicht mehr der einzelne Fall, der vorübereilende Vorgang, die vereinzelte Gestalt entgegen; wenn in ihr das niedere, unentwickelte Bewusstsein eine Welt der Erfindung zu sehen meint, so ist sie doch für den künstlerischen Geist selbst die notwendige Form, in der sich ihm das ganze ungeheure Gebiet von Leben und Natur zusammenfasst, in der er die Wirklichkeit, die sich nach allen Seiten vereinzelt und verflüchtigt, sammelt, festhält und zur Dauer zwingt.

Wenn nun das, was der Dichter schildert, was der bildende Künstler darstellt, keinem Vorgange, keiner Erscheinung gleich ist, mit denen man es vergleichen kann, so darf man sich darum doch nicht das Recht anmassen, den Künstler des Verlassens der Wirklichkeit, der Unwahrheit zu beschuldigen. Wo hat man den Massstab, mit dem man den Künstler messen könnte? Darf man den geringen Grad von Klarheit, den geringen Umfang, bis zu dem man die eigene Anschauung von Natur und Leben entwickelt hat, zum Vorbilde nehmen, um danach die Wahrhaftigkeit jenes erweiterten und entwickelten Weltbildes zu beurteilen? Im Gegenteil, man muss an der Hand des Künstlers die drückende und trübe Enge des eigenen Bewusstseins zu verlassen suchen, man muss sein eigenes Bewusstsein zu dem Weltbewusstsein erweitern und steigern, welches in den grossen Werken der Dichter, in den Gebilden der Maler und Bildhauer niedergelegt ist. So wird man inne werden, dass man die Wirklichkeit nicht zu verlassen braucht, wenn man den wahren Künstlern auf ihren Wegen folgen will, sondern dass man überhaupt nur dann Anspruch auf ihr Verständnis hat,

wenn man in ihren Werken und durch dieselben die Wirklichkeit und nichts anderes als die Wirklichkeit erst kennen und verstehen lernt. Denn alle wahre Kunst — und das allein ist das Wesentliche an ihr — fasst in einer höchsten geistigen Verarbeitung eine ungeheure Fülle von Erfahrungen zusammen, und wenn ihre Gebilde typisch genannt werden, so hat dies keinen anderen Sinn als den, dass in ihnen ganze unendliche Reihen von Lebensformen und Lebensvorgängen zum Lichte der Verständlichkeit und Klarheit erhoben erscheinen.

Nur so aufgefasst ist die künstlerische Tätigkeit eine wahrhaft freie; nur so erscheint sie erlöst sowohl von dem Druck, den die kurzsichtige Annahme eines ihr gegenüberstehenden Wirklichkeitsvorbildes auf sie ausübt, als auch von dem Dienste aller fremdartigen, ihr willkürlich aufgenötigten Aufgaben. Nur so folgt die Kunst keinem anderen Gesetze, als dem ihrer innersten eigensten Natur. Folgt man diesem freien Spiel der künstlerischen Kräfte, so erkennt man, dass die Kunst nicht verurteilt ist, in den Niederungen einer Wirklichkeit hinzuschleichen, die die Wirklichkeit aller Menschen ist, dass sie aber auch nicht den zweifelhaften Beruf hat, aus einem fabelhaften Reiche herabzusteigen, um den Menschen aus der Wirklichkeit zu erlösen. Wenn von alters her zwei grosse Prinzipien, das der Nachahmung und das der Umwandlung der Wirklichkeit, um das Recht gestritten haben, der wahre Ausdruck des Wesens der künstlerischen Tätigkeit zu sein, so scheint eine Schlichtung des Streites nur dadurch möglich, dass an die Stelle der beiden Prinzipien ein drittes gesetzt wird, das Prinzip der Produktion der Wirklichkeit. Denn nichts anderes ist die Kunst, als eins der Mittel, durch die der Mensch allererst die Wirklichkeit gewinnt.

So beruht aller Fortschritt in der Erkenntnis des Wesens der Kunst auf der Entwicklung des Begriffes der künstlerischen Wahrheit. Man muss auf der Seite der modernen Naturalisten stehen in ihrem Kampfe gegen diejenigen, die der künstlerischen Tätigkeit ein willkürliches Joch aufzwingen wollen; man muss ihnen entgegentreten, sobald man die Einsicht gewinnt, dass das grosse Wort der Wahrheit für sie nur einen unentwickelten und falschen Sinn hat.

Erweist es sich aber, dass jene junge Schule einer irrigen Anschauung folgt, so wird damit auch der Wert ihrer Leistungen

gerichtet. Auch zeigt es schon die Entstehung dieser modernen Kunstwerke, dass sich in ihnen nicht ein neuer, zu grosser Laufbahn berufener Geist ankündigt. Kein jugendkräftiger Drang ist es, der, unbekümmert um alle Theorie, nach freiem Ausdruck seiner selbst strebt. Es ist eine altkluge Produktion; sie bringt die Lehre, der sie folgt, mit sich und die Werke sind im Grunde nur die Beispiele für die aufgestellte Theorie.

Steht es so um Grundsätze und Leistungen des modernen Naturalismus, so sind schliesslich auch seine Ansprüche leicht auf ihren wahren Wert zurückzuführen. Mit ihm soll ja eine ganz neue Zeit für die Kunst beginnen, in ihm und durch ihn soll die Kunst zum ersten Male, aber nun für alle Zeiten ihre eigentliche Aufgabe gefunden haben. Nur der Unverstand eines jungen unreifen Geschlechts kann eine solche Ueberhebung über die Bestrebungen, über die Leistungen einer Vergangenheit erklären. Die Kunst ist alt und hat eine lange Geschichte. In ihr wie auf allen Gebieten geistiger Tätigkeiten kommen Zeiten, in denen hervorragende Individuen sich aus den niederen Sphären beschränkten und irregeleiteten Bemühens zur Freiheit des Gelingens emporschwingen. Nur der Kraft ist die Freiheit eigen. Fehlt diese Kraft, so fällt die künstlerische Tätigkeit in alle die Irrungen zurück, die so wenig auf immer zu überwinden sind, als es jemals möglich ist, die Kraft des Geistes zu einem dauernden und allgemeinen Besitz des menschlichen Geschlechts zu machen. Auch für die Kunst werden Zeiten, wie sie dagewesen sind, wiederkehren. Es werden grosse Künstler wiedererstehen und dann wird man von diesem neuesten Naturalismus, der so anspruchsvoll auftritt und sich als so epochemachend brüstet, nur als von einer der vielen Irrungen sprechen, die entstehen und vergehen, so lange es Menschen gibt.

---

c. Besondere Kritik der Nachahmungstheorie.

(Jonas Cohn.)

Aesthetisches Erleben ist Nachleben einer Anschauung, als eines gestalteten Ausdruckes. Kunst ist Gestaltung und Ausdruck. Nun wird von alters her die Kunst als eine Nach-

ahmung der Natur bezeichnet. Daher erwächst hier die Aufgabe, sich mit einer so verbreiteten Ansicht auseinanderzusetzen.

Es fällt zunächst in die Augen, dass nicht alle Künste in gleicher Weise als nachahmende angesehen werden können. Schon Plato hat die Baukunst davon ausgeschlossen, und in der Tat ist schwer zu sagen, was sie nachahmen soll. Man hat gelegentlich darauf hingewiesen, dass der entwickelte Steinbau die primitiven Formen des Holzhauses nachahme. Aber — ganz abgesehen davon, inwieweit die hier behauptete Tatsache zutrifft, kann doch gar nicht ernsthaft daran gedacht werden, in dieser Nachahmung einer ursprünglichen Technik das Wesentliche der Baukunst zu sehen. Etwa mit demselben Rechte könnte man unsere Schrift als Nachahmung einer primitiven Bilderschrift bezeichnen. Treffender erscheint es, wenn man sagt, die Architektur ahme die Verhältnisse tragender Kräfte und lastender Massen nach. Das Verhältnis von Kräften und Lasten ist für die Auffassung eines Bauwerks gewiss wichtig. Richtig ist auch, dass uns in der Natur Tragendes und Lastendes überall entgegentritt. Aber damit ist doch noch keine Nachahmung gegeben, denn es findet sich in der Natur nirgends in denselben oder annähernd denselben Verhältnissen wie in der Baukunst. Man könnte endlich an die ornamentale Verwendung menschlicher, tierischer und pflanzlicher Formen denken. Aber die Ornamentik ist nicht die ganze Baukunst und ausserdem wäre die ornamentale Nachbildung als Nachahmung gefasst höchst unvollkommen.

Ganz ähnliche Schwierigkeiten wie die Baukunst macht die Nachahmungstheorie der Musik. Nachahmung von Vogelstimmen, Windesrauschen und anderen Naturtönen findet in der Musik nur in so nebensächlicher Weise statt, dass der Versuch, die Theorie damit zu stützen, sich ohne weiteres selbst richtet. Schon Aristoteles hat hier einen anderen Ausweg gewählt, indem er von einer Nachahmung von Charaktereigentümlichkeiten redet. Dass auch Plato wesentlich dasselbe im Sinne hatte, zeigt sich, wenn er die Tonsetzer tadelt, weil sie sklavischen Weisen Texte unterlegen, die für freie Männer bestimmt sind. Es wird also hier der Ausdruck einer bestimmten Sinnesart durch Rythmus und Melodie als Nachahmung dieser Sinnesart bezeichnet. Solche Auffassung der Nachahmungstheorie findet sich auch heute noch, nur dass an Stelle der Sinnesart eher Stimmungen und Leidenschaften gesetzt werden. Nun kann man aber von Nachahmung eigentlich nur reden, soweit das Nachbild seinem Vorbilde ähnlich ist. Von einer Nachbildung der Leidenschaften durch die Musik kann also etwa insofern geredet werden, als Tempo, Rythmus und andere Eigentümlichkeiten ihres zeitlichen Ablaufs (z. B. Crescendo-Decrescendo) mit den entsprechenden zeitlichen Ablaufsformen der Leidenschaft Aehnlichkeit haben. Der Klang dagegen und die Klangverbindung kann nicht Nachahmung der Leidenschaft, sondern höchstens Nachahmung des Ausdruckes der Leidenschaft durch die Stimme genannt werden. Nun mag in beiden hier genannten Beziehungen eine Nachahmung in der Musik eine gewisse Rolle spielen. Wir brauchen uns in den Streit über die Grösse dieser Rolle gar nicht einzulassen und können doch sofort bemerken, dass es jedenfalls hier nicht auf die Treue der Nachahmung an sich ankommt, sondern auf die Fähigkeit, in dem Hörer die entsprechenden Leidenschaften oder Stimmungen zu erregen. Wenn man aber den Ausdruck eines Gefühls seine Nachahmung nennt, so braucht man diesen Begriff in einem Umfange, dass er jede bestimmt angebbare Bedeutung zu verlieren droht. Von der kunstmässigen Gestaltung, die gerade für die Musik so wesentlich ist, ist dabei noch ganz abgesehen worden.

Ganz dasselbe, was sich gegen die Anwendung des Nachahmungsbegriffes aus dem Stimmausdruck anführen lässt, kann man auch geltend machen, wenn die Erzählung einer Handlung oder die poetische Schilderung eines Gefühls als Nachahmung bezeichnet wird.

Es bleiben also, wenn man den Begriff der Nachahmung nicht über jede klare Bestimmtheit hinaus erweitern will, nur Malerei, Plastik und dramatische Dichtung als solche Künste übrig, auf die er möglicherweise Anwendung finden könnte. Indessen zeigt sich sehr bald, dass auch diese Künste jedenfalls noch etwas anderes sind als Nachahmung. Denn sie bleiben hinter der Nachahmung nicht nur in den Stücken zurück, in denen die Natur ihres Materials und ihrer Technik das nötig macht, sondern sie verändern auch in anderen Dingen ihr Vorbild. Sie lassen stets eine Menge von Einzelheiten, die man

an ihrem Vorbilde bemerken kann, fort, auch wenn sie an sich wohl imstande wären, diese Einzelheiten wiederzugeben. Denners Porträts mit der mikroskopischen Feinheit ihrer Ausführung sind doch wohl nicht das Ideal der Malerei. Dass die Menschen auf der Bühne in Versen reden, dass Malerei und Plastik zuweilen Phantasiegestalten vorführen, kann der Nachahmungstheorie nur als eine wunderliche Verirrung erscheinen. Dabei ist noch nicht einmal davon gesprochen worden, dass diese Künste nicht alles gleich gern nachahmen, dass jedenfalls ein Auswahlprinzip hinzugefügt werden müsste. Man sieht also, auch die Trennung von nachahmenden und nichtnachahmenden Künsten hilft nicht viel; ganz abgesehen davon, dass eine solche Zerreissung des augenscheinlich Zusammengehörigen von vornherein gegen die Theorie misstrauisch macht, die ihrer bedarf.

Der Begriff Nachahmung lässt sich, so kann man die vorangehenden Erörterungen zusammenfassen, auf die Künste in ihrer Gesamtheit nur dann anwenden, wenn man ihn so erweitert, dass er jede Verwendung anderswoher genommener Elemente umfasst. In diesem Falle wird die Behauptung der Nachahmungstheorie eine Trivialität, denn sie sagt dann nur, dass wir nicht imstande sind, aus dem Nichts etwas zu schaffen. Nun will sie aber nicht dieses sagen, sondern sie will das Interesse der Nachahmung, die Freude an nachahmender Tätigkeit zum Grund, teilweise auch die Treue der Nachahmung zum Wertmassstab der Kunst machen. Dass das zweite nicht möglich ist, lässt sich leicht einsehen. Keine Kunst kann die Umgestaltung entbehren; selbst Zola hat das in seiner berühmten Definition anerkannt: ein Kunstwerk sei ein Stück Natur, gesehen durch ein Temperament. Denn die zweite Bestimmung in dieser Definition bedeutet doch jedenfalls eine Umbildung der Natur. Nur wird diese Umbildung lediglich von dem individuellen Temperament des Künstlers, nicht von allgemeinen stilbildenden Momenten abhängig gedacht. Die Täuschung, in der sich der Naturalismus hier befindet, ist in ihrer weiten Verbreitung nur erklärlich, weil sich hinter ihr ein sehr berechtigtes Bestreben verbirgt, eine in mechanisch gewordenen Formen erstarrte Kunst durch neue, eindringende, leidenschaftliche Beobachtung zu erfrischen. Die umbildenden

Prinzipien bleiben dabei dem Künstler selbst mehr unbewusst, sie werden aber von einer folgenden Generation leicht entdeckt. Wir sind heute verwundert, wenn wir in Ludwig Richters Selbstbiographie lesen, dass die Kunst der Nazarener den Rezepten des verfallenden Zopfstils gegenüber von ihnen selbst und von anderen für naturalistisch angesehen wurde. Aber auch für Zola ist ja längst von Georg Brandes in einem hübschen Aufsatze nachgewiesen worden, dass er durch und durch Romantiker ist. Haltbarer könnte vielleicht manchem der erste Ausspruch der Nachahmungstheorie erscheinen, dass in der Freude an nachahmender Tätigkeit die Begründung der Kunst liegt. Man könnte das mit den weitverbreiteten Neigungen zu nachahmenden Zeichnungen und Spielen bei wilden Völkern und bei Kindern zu stützen suchen. Aber zunächst beschreibt man damit ohne Zweifel nur einen kleinen Teil der Erscheinungen, welche die „Anfänge der Kunst“ bilden. Es tritt mit ihnen zugleich überall die Freude am Schmuck, besonders des eigenen Körpers, die rythmische Leitung und Begleitung der Arbeit, die Anfachung der Leidenschaften, besonders in Kampfliedern und religiös-ekstatischen Tänzen hinzu. So ist also die Freude an der nachahmenden Tätigkeit wohl eine, keineswegs aber die einzige Ursache des Entstehens der Kunst. Indessen, selbst wenn das letztere erwiesen werden könnte, würde es nicht beweisen, was hier bewiesen werden soll. Wenn man nach der Begründung eines Wertgebietes fragt, so meint man damit nicht die Entstehungsursache der ihm angehörenden Erscheinungen. Man will vielmehr wissen, welche Berechtigung die Existenz dieses Gebietes hat, welches die in ihm herrschenden Werte sind. Nun kann eine Kulturerscheinung im Laufe der Zeit ganz anderen Werten dienen, als die waren, aus deren Bedürfnis heraus sie entstanden ist. Unsere Chemie entstand aus dem Wunsche, Gold zu machen — wer wird darum den Stein der Weisen als Ziel der jetzigen Chemie bezeichnen wollen? Erkennbar wird der Grund der Daseinsberechtigung vielmehr durch Nachweis der Bestandteile, die den Wert ausmachen und daher auch den Wertmassstab abgeben. So führt auch dieser Ausspruch der Nachahmungstheorie auf den vorher erörterten zurück und fällt mit ihm dahin.

8. Der ästhetische Genuss.

a. Die Illusionstheorie.

(Konrad Lange.)

Es gibt kaum einen ästhetischen Begriff, der den Schöngeistern der Aufklärungsperiode so geläufig gewesen wäre, wie der der Illusion. Nachdem Moses Mendelssohn die Anschauung des Kunstwerks als eine freiwillig übernommene Täuschung, ein Hinundherschwanken zwischen Schein und Wirklichkeit definiert hatte, zweifelte im Grunde niemand daran, dass dieser eigentümliche Zustand die spezifisch ästhetische Anschauung darstelle. Unsere klassischen Dichter haben das oft genug ausgesprochen. Goethe ist es, dem wir das Wort von der „selbstbewussten Illusion" verdanken, das in seiner neuen Fassung als „bewusste Selbsttäuschung" so heftige Anfeindung erfahren hat. Und Schiller erkannte das eigentliche Wesen des ästhetischen Genusses in jener freien, über der Wirklichkeit schwebenden Spielstimmung, die den Menschen wenigstens in der Vorstellung über den Zwang des kausalen Geschehens emporhebt. Nichts erschien unseren klassischen Dichtern unkünstlerischer, als eine pathologische Wirkung der Kunst.

In dieser Hinsicht brachte erst die Romantik einen Umschwung. Ihr Gegensatz zum Klassizismus bestand ja vor allem darin, dass sie nach stärkerem Gefühlsausdruck, nach künstlerischer „Wahrheit" strebte. Dementsprechend stellte sie auch der Kunst eine unmittelbare, sei es ethische, sei es religiöse, politische u. s. w. Einwirkung auf die Menschen zur Aufgabe. So war es denn natürlich, dass sich die Grenzen zwischen Ernst und Spiel, Wahrheit und Schein, wirklichen und ästhetischen Gefühlen in ihren Augen mehr oder weniger verwischten.

Die philosophische Aesthetik des 19. Jahrhunderts ist mittelbar aus der Romantik hervorgegangen. Deshalb darf man sich nicht wundern, dass der illusionäre Charakter der Kunst, dessen Betonung noch dem Klassizismus seine grosse formale Ueberlegenheit verliehen hatte, in ihrem System keine Stelle finden konnte. Gebieterisch ergriff der Inhalt Besitz von

der ästhetischen Theorie. Die „Scheinästhetik" wurde durch die „Wirklichkeitsästhetik" verdrängt, an die Stelle der „ästhetischen Illusion" trat die „Einfühlung".

Allerdings hatte sich gegen die Wirklichkeitsästhetik oder, was dasselbe sagen will, die Inhaltsästhetik gleich anfangs ein entschiedener Gegner in Gestalt des Formalismus erhoben. Aber während dieser wohl in der negativen Kritik recht hatte, verfehlte er im positiven Aufbau seines Systems das Ziel. So konnte er denn die Entwicklung nicht aufhalten. Die Lehre, dass der Inhalt mit seinem grösseren oder geringeren qualitativen Werte das Schöne darstelle, d. h. also auch das eigentliche Verdienst des Kunstwerks ausmache, siegte auf der ganzen Linie. Niemand zweifelte daran, dass die Kunst „das Schöne" darzustellen habe.

Inzwischen hatten aber Kunst und Kunstgeschichte eine Entwicklung durchgemacht, welche das Bedenkliche dieser Theorie jedem Unbefangenen ad oculos demonstrieren musste. Die immer stärkere Betonung der Naturwahrheit als solcher, die sich bei Rumohr, Burckhardt, Schnaase, Kugler, Springer u. s. w. findet, und die sich mehr und mehr als der eigentliche Kern der Kunstentwicklung herausschälte, die zunehmende Abkehr der Malerei von den anspruchsvollen historischen Stoffen, die vorwiegend durch ihren Inhalt fesseln, die durchaus illusionistischen Tendenzen des Impressionismus, der l'art pour l'art-Standpunkt, das starke Hervorkehren des Formproblems bei den modernen Künstlertheoretikern, alles das waren Anzeichen von nicht zu verkennender Bedeutung. Man hätte denken sollen, dass auch die ästhetische Theorie, die ja immer der wirklichen Kunstentwicklung nachfolgt, Einkehr halten und ihren Standpunkt revidieren werde.

Es hat ziemlich lange gedauert, bis sie sich dazu entschlossen hat. Und wie das so zu gehen pflegt, das Gefühl des Gegensatzes zum unmittelbar Vorhergehenden hat zuerst dazu geführt, dass die neue Theorie nach der Seite des Naturalismus etwas über das Ziel hinausschoss. Das gilt noch von meiner Tübinger Antrittsvorlesung „Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des künstlerischen Genusses" (1895), in der wenigstens die praktische Anwendung der Theorie viel zu einseitig zugespitzt ist. Aber auf sie ist das „Wesen der Kunst" (1901) gefolgt und auf dessen

erste Auflage die zweite (1907). Und mit jeder neuen Formulierung ist der Illusionismus toleranter und allgemeingültiger geworden, so sehr, dass in dieser Richtung, wie ich glaube, keine Steigerung mehr möglich ist.

Bei der Polemik über die neue Fassung der Illusionstheorie hat man vielfach den vor 12 Jahren erschienenen Vortrag zugrunde gelegt. Ja, es sind sogar Formulierungen desselben bekämpft worden, die ich selbst inzwischen längst durch neue und wie ich sagen darf richtigere ersetzt hatte. Die meisten entschliessen sich eben schwer, ein umfangreiches Buch zu lesen. So mag denn eine gedrängte Darstellung der Illusionstheorie, die alles Wesentliche in der neuen, endgültigen Fassung enthält, manchem Leser nicht unwillkommen sein.

1. Allgemeine Bestimmungen. Dass der unmittelbare Zweck der Kunst die Erzeugung von Lust sei, hat weder das Altertum, noch die Renaissance, noch auch der Klassizismus bezweifelt. Erst die Romantik mit ihrer übertriebenen Vorkehrung der Tendenz und der moderne Utilitarismus mit seinen Zweckbestimmungen und pädagogischen Nebengedanken hat diese Wahrheit einigermassen verdunkelt.

Die Kunst gehört zu der grossen Gruppe der künstlichen, vom Menschen selbst geschaffenen Reize, durch die er seine Lustgefühle zu steigern, seine Unlustgefühle zu verringern sucht. Was im Gebiete des Körperlich-Sinnlichen der Genuss von Leckerbissen, warmen Bädern und berauschenden Getränken, das ist im Gebiete des Geistigen die Freude an der verfeinerten Geselligkeit, am Spiel mit seinen mannigfaltigen Formen, vor allem aber an der Kunst.

Die innere Wesensverwandtschaft von Spiel und Kunst ist von der älteren Aesthetik oft behauptet, aber erst von der neueren empirisch bewiesen worden. Dass man sie zwischendurch einmal vergessen konnte, lässt sich nur aus dem Einfluss einer veralteten grämlichen Pädagogik erklären, die in seltsamer Verblendung den ungeheuren Wert des Spiels für die Erziehung unterschätzte. Was beide Tätigkeiten miteinander gemein haben, ist zunächst der Lustcharakter und die Freiwilligkeit der Ausübung, ferner die Loslösung von allen praktischen Interessen. Jede Kunst hat eine Analogie unter den Spielen. Spiel ist der weitere, Kunst der engere Begriff. Im Spiel haben wir die

breite Basis der Pyramide vor uns, deren Spitze, deren geistigen Höhepunkt die Kunst darstellt. Man kann diese geradezu als ein verfeinertes und vergeistigtes Spiel bezeichnen.

Um nun das Wesen des höheren Spiels und der Kunst zu verstehen, muss man streng empirisch zu Werke gehen. Es kommt nicht darauf an, dass der Aesthetiker aus sich selbst heraus, durch Selbstbeobachtung einen psychischen Vorgang ermittelt, den man allenfalls als „ästhetischen" bezeichnen könnte. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, die Tatsachen der Kunst, des künstlerischen Geschehens in ihrem vollen Umfange darauf hin zu prüfen, ob man daraus irgend welche Schlussfolgerungen auf die Art des gesuchten psychischen Vorgangs ziehen kann. Alle Künste müssen dabei berücksichtigt, alle Zeiten der Kunstentwicklung herbeigezogen, Menschen der verschiedensten Gattung über die Art, wie sie die Kunst geniessen, befragt werden. Denn es liegt auf der Hand, dass das Wesen der Kunst nur in dem bestehen kann, was alle diese Erscheinungen miteinander gemeinsam haben. Nur was sich in allen Aeusserungen der höheren Kunst nachweisen lässt und was sie von denen der niederen Kunst oder der Nichtkunst unterscheidet, kann das Wesen der Kunst ausmachen.

Danach ist es z. B. kein spezifisches Kennzeichen der Kunst, dass sie Gefühle erregt. Denn das gilt auch von anderen Zuständen und Lebenstätigkeiten des Menschen. Hunger und Durst sind mit Unlust verbunden, Sättigung und Löschung des Durstes gewähren Lust. Krankheit, Misserfolg, Anfeindungen und Verleumdungen erzeugen Unlust. Aus Gesundheit, Erfolg, Freundschaft und Liebe entsteht Lust. Eine Anklage, eine Belohnung, eine Tracht Prügel sind Ursachen sehr starker Lust- und Unlustgefühle und haben doch nicht das geringste mit Kunst zu tun.

Auch das ist keine spezifische Eigenschaft der Kunst, dass sie durch sinnliche Mittel wirkt. Denn von wie vielen Erlebnissen des Menschen, die gar nicht künstlerischer Art sind, gilt dasselbe! Ebensowenig ist es entscheidend, dass sie einen Inhalt hat und dass dieser durch eine Form ausgedrückt wird. Denn jedes wissenschaftliche Buch, jede politische Rede, jede Predigt hat einen Inhalt, und alle diese Inhalte kleiden sich in eine bestimmte Form. Es gibt überhaupt nichts im geistigen

Leben, was nicht einen Inhalt hätte, der durch eine Form ausgedrückt wird. Worin besteht also der Unterschied bei der Kunst?

In der „Schönheit", sagte die ältere Schule. Die Aesthetik gilt noch immer vielen als die „Lehre vom Schönen". Aber wie? Ist denn das Schöne nicht ebensogut im Leben wie in der Kunst vorhanden? Ist es möglich, dass das Wesen der Kunst in der Schönheit bestehe, wenn diese unter Umständen auch schon in der Natur, d. h. ohne jede Mitwirkung des Menschen vorhanden sein kann?

Und ferner: Nennen wir nicht in der Natur und in der Kunst ganz verschiedene Dinge schön? Das Bild der Hille Bobbe von Frans Hals ist gewiss schön. Aber wenn wir diesem zahnlosen, grinsenden Weibe auf der Strasse begegneten, so würden wir es ohne Zweifel hässlich nennen. Sollte daraus nicht hervorgehen, dass Schönheit in der Natur und Schönheit in der Kunst zwei ganz verschiedene Dinge sind?

Wenn wir weiter bedenken, was unser Sprachgebrauch alles als schön bezeichnet, ein schönes Bild, eine schöne Sonate, eine schöne Frau, einen schönen Frühlingstag, eine schöne Tat, eine schöne Seele, müssen wir da nicht zweifeln, ob es einen Zweck hat, einen so allgemeinen uferlosen Begriff zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Definition zu machen?

Es gilt also, das Stoffgebiet einzuschränken. Das tun wir, indem wir die Natur beiseite lassen und nur von der Kunst reden. Für uns handelt es sich nicht um die Frage: Was ist schön? Sondern um die Frage: Was ist künstlerisch wirksam? Die Antwort lautet: Jede Schöpfung des Menschen, die den spezifischen Seelenzustand erzeugt, den wir den ästhetischen nennen.

2. Die Illusion. Wenn wir nun weitergehen und nach der Art dieses Seelenzustandes fragen, so überzeugen wir uns bald, dass er nichts anderes als eine Illusion ist. Um darüber ins klare zu kommen, braucht man nur eine Schöpfung der höheren und der niederen Kunst oder der Kunst und des Handwerks oder der Kunst und der Wissenschaft miteinander zu vergleichen. Man wird sofort inne werden, dass das einzige, wodurch sich ein Kunstwerk von allen anderen Schöpfungen oder Tätigkeiten des Menschen unterscheidet, die Illusion ist.

Unter einem Gemälde stellen wir uns eine bestimmte Wirklichkeit vor, nämlich diejenige Wirklichkeit, die seinen Inhalt bildet. Wir sehen diese Natur nicht wirklich, sondern nur im Scheinbilde. Dieses Scheinbild ergänzen wir uns in der Phantasie zur Wirklichkeit. Das nenne ich künstlerische Illusion. Ein Tisch dagegen oder ein Schrank, falls er keine besonderen Kunstformen hat, will nichts anderes scheinen, als was er ist. Er erfüllt einen bestimmten praktischen Zweck, und zwar mit einem Material, das ganz bestimmten Bedingungen unterworfen ist. Seine Formen sind derart, dass sie diesem praktischen Zweck entsprechen, sich diesen Bedingungen des Materials fügen. Dabei ist von Illusion nicht die Rede.

Die Marmorstatue eines Ringers ist in Wirklichkeit nichts als toter Marmor. In diesem Marmor sehen wir aber, vermöge der Form, die der Bildhauer ihm verliehen hat, die Natur, d. h. den lebendigen Körper eines Ringers. Betrachten wir dagegen einen lebendigen Ringer im Zirkus, so ist das, was wir uns bei seinem Anblick vorstellen, nichts anderes als eben dieser Ringer. Wir haben zwar bei der Anschauung ein gewisses Vergnügen und dasselbe ist losgelöst von allen praktischen Interessen — insofern ist die Anschauung einer solchen Produktion der künstlerischen Anschauung ähnlich — aber es fehlt die Hauptsache, nämlich, dass wir uns diese Person in etwas anderes übersetzen, dass wir in ihr etwas anderes sehen, als was sie in Wirklichkeit ist.

In einem Schauspieler, der den Hamlet spielt, sehen wir den Dänenprinzen dieses Namens. Wir deuten uns die wahrgenommene Person, den Schauspieler N. N., in den Dänenprinzen um. In einem Jongleur dagegen sehen wir immer nur den Herrn Soundso, der uns seine Kunststücke vormacht, seine körperliche Geschicklichkeit produziert.

Ein gelesenes Drama führt uns Menschen vor, die reine Fiktionen des Dichters sind. Die Worte, die wir lesen, sind in erster Linie seine Worte, die Gedanken, denen die Personen Ausdruck geben, hat er gedacht. Aber wir fassen sie als Worte und Gedanken dieser Personen auf. In den von ihm geschilderten Handlungen sehen wir wirkliche Handlungen dieser Personen. Kurz, wir stellen uns das Fingierte als Wirklichkeit vor. Wenn wir dagegen eine historische Schilderung lesen, so gibt es dabei überhaupt nichs Fingiertes. Wir fassen vielmehr die Ereignisse, die Personen, die darin eine Rolle spielen, lediglich als Wirklich-

keit auf. Wir wissen — und der Historiker will uns gerade diese Ueberzeugung mitteilen — dass alles das genau so passiert ist, wie es uns hier geschildert wird.

In dieser Weise kann man die Kunst mit allen Lebenstätigkeiten des Menschen vergleichen und wird sich überzeugen, dass sie immer, und zwar sie allein immer das Kennzeichen der Illusion trägt.

Damit ist keine Isolierung der Kunst von den übrigen Lebenstätigkeiten ausgesprochen, sondern nur dasjenige Element namhaft gemacht, das ihr spezifisches Kennzeichen bildet. Dass sie ausserdem durch viele Fäden mit dem Leben zusammenhängt, braucht nicht besonders bewiesen zu werden. Die Isolierung ist also zunächst nur eine theoretische. Als solche ist sie aber eine Notwendigkeit. Wenn man das Kennzeichen einer Giraffe angeben will, sagt man ja auch nicht, dass sie vier Beine hat und ein Säugetier ist, sondern, dass sie besonders lange Vorderbeine und einen besonders langen Hals hat. Das tut ihrer Zugehörigkeit zur Klasse der Säugetiere keinen Eintrag.

Die wissenschaftliche Aufgabe der Aesthetik, soweit sie Kunstlehre ist, besteht nun darin, den psychischen Zustand der Illusion zu beschreiben und daraus die Folgerungen für das künstlerische Schaffen und Geniessen zu ziehen. *Illusio* heisst eigentlich Täuschung. Und jedermann fühlt, dass es sich dabei wirklich um etwas ähnliches wie eine Täuschung handelt. Tatsächlich ist auch die ästhetische Illusion sowohl im Altertum als auch in der Neuzeit fast allgemein als Täuschung aufgefasst worden. Die Griechen rechneten es dem Zeuxis zum besonderen Ruhme an, dass er die Vögel mit seinen Trauben, dem Parrhasios, dass er den Zeuxis mit seinem über ein Bild gemalten Vorhang getäuscht habe. Sie schwärmten von der Kuh des Myron, die, obwohl sie von Bronze war, doch die Bremsen und Bullen durch ihre Natürlichkeit anlockte. Lionardo da Vinci weiss von weiblichen Bildnissen zu erzählen, die so natürlich gemalt waren, dass verliebte Beschauer sie zu küssen versuchten. Aber schon Moses Mendelssohn hat um die Mitte des 18. Jahrhunderts den Nachweis geführt, dass die ästhetische Illusion etwas ganz anderes ist als wirkliche Täuschung. Genützt hat ihm das freilich nicht viel. Lessing ist über seinen Beweis einfach hinweggegangen, als ob er nicht existierte. Und als ich seinen Gedanken — anfangs ohne ihn zu kennen —, wieder aufgriff und etwas eingehender durchführte, glaubte man mich am besten dadurch widerlegen zu können, dass man sich über die „krass naturalistische“ Theorie lustig machte, durch welche die Kunst zur Stufe der „Jahrmarktsillusionen“ degradiert werde.

Daran ist lediglich das Wort Illusion schuld. Man will sich nun einmal nicht daran gewöhnen, dass ästhetische Illusion und Illusion zwei verschiedene Dinge sind. Die Psychologie hat den Begriff der Illusion in bestimmter Weise festgelegt und diese Bedeutung soll auch für die ästhetische Illusion gelten. Allein es handelt sich hier um zwei ganz verschiedene Erlebnisse.

3. Die bewusste Selbsttäuschung. Wenn ich nachts aufwache und mein vom Monde beschienenes, im Winde sich bewegendes Handtuch für eine schwebende weisse Gestalt halte, so ist das — nach psychologischem Sprachgebrauch — eine Illusion. Das Charakteristische ist dabei, dass ich mich durch diese Erscheinung wirklich täuschen lasse. Was ich wahrnehme, ist zwar ein Handtuch, aber ich sehe in diesem Handtuch kein Handtuch, sondern eine schwebende weisse Gestalt.

Etwas ganz anderes ist es, wenn ich das Gemälde eines Baumes wahrnehme und in ihm einen Baum sehe. Im ersteren Falle habe ich das Handtuch als solches überhaupt nicht im Bewusstsein, es ist aus meinem Bewusstsein völlig ausgelöscht. Im zweiten dagegen habe ich sowohl das Gemälde, als auch den Baum, sowohl das Kunstwerk als auch den von ihm dargestellten Naturgegenstand im Bewusstsein. Bei dem Handtuch ist das Entscheidende, dass ich nur eine weisse, sich bewegende Gestalt zu sehen glaube, bei dem Bilde, dass ich sowohl ein Gemälde als auch einen Baum wahrnehme. Das heisst mit anderen Worten: Bei der eigentlichen Illusion — besser Selbsttäuschung — entsteht nur eine Vorstellung, nämlich die, welche durch den Inhalt der Anschauung gegeben ist. Bei der ästhetischen Illusion dagegen — die eine „spielende“ Täuschung ist — entstehen zwei Vorstellungen, eine, die sich auf das wahrgenommene Kunstwerk als solches, und eine, die sich auf seinen Inhalt, d. h. die von ihm dargestellte Natur bezieht.

Nur so erklärt es sich, dass man sich bei der Anschauung des Kunstwerks in keinem einzigen Augenblicke wirklich

täuscht. Denn sollte sich auch einmal bei der Anschauung eines gemalten Baumes die Vorstellung Baum in so überwiegender Stärke vordrängen, dass ich wirklich an diesen Baum glaubte, so würde doch immer wieder die Vorstellung „Bild" dazwischentreten, um die wirkliche Täuschung zu verhindern. Die beiden Vorstellungen Bild und Natur rücken während der Anschauung abwechselnd in den Vordergrund des Bewusstseins. Aber keine von ihnen ist so stark, dass sie die andere ganz verdrängen könnte. Mögen wir uns auch noch so sehr der Vorstellung des Inhalts hingeben, diese Vorstellung wird doch niemals derart überhandnehmen, dass sie die Vorstellung Bild, Schein, Nachahmung völlig auslöschte. Mit einem Worte, die Täuschung bleibt uns während der Anschauung immer als solche bewusst. Wir geben uns keiner wirklichen, sondern einer „bewussten Selbsttäuschung" hin.

4. Die Bewunderung des Künstlers. Dass die Vorstellung „Bild" während der ästhetischen Anschauung niemals aus unserem Bewusstsein verschwindet, wird schon dadurch bewiesen, dass ein wesentlicher Anteil am ästhetischen Genusse in der Bewunderung des Künstlers besteht. Ein Beispiel mag das veranschaulichen.

Wenn ich einen Reiter sehe, der im Zirkus die hohe Schule reitet, so bewundere ich ihn wegen seines guten Sitzes, der Kraft seiner Schenkel, der Freiheit seines Handgelenks u. s. w. Der Genuss, den ich an seinem Anblick habe, besteht darin, dass ich den Reiter als denjenigen bewundere, der die Reitkunst mit Erfolg ausübt.

Wenn ich dagegen ein Reiterporträt des Velazquez anschaue, so ist der, den ich bewundere, durchaus nicht der Reiter, sondern vielmehr der Maler, der ihn gemalt hat. Ob der Reiter starke Schenkel oder ein freies Handgelenk hat, ist mir dabei völlig gleichgültig. Denn ich richte mein Augenmerk gar nicht in erster Linie auf den Inhalt dessen, was ich sehe, sondern vielmehr auf seine Form. Ich frage danach, wie der Maler die Farben auf die Leinwand gesetzt, wie er die Töne verschmolzen, wie er die Tiefe des Raumes auf der Fläche erzeugt, wie er die Bewegung des Pferdes, das geistige Wesen des Mannes erfasst hat. Mit einem Worte, ich schaue das Kunstwerk als Kunstwerk an, ich bewundere den Maler, der mich mit den Mitteln seiner Kunst

in die Vorstellung der Natur versetzt hat. Denn dass ich diese Vorstellung erhalte, dass ich den überzeugenden Eindruck eines reitenden Menschen gewinne, ist durchaus nicht selbstverständlich, sondern vielmehr ein Verdienst des Künstlers. Hätte dieser andere Formen angewendet, als er in Wirklichkeit angewendet hat, so würde eben dieser Eindruck nicht entstehen, d. h. das Kunstwerk könnte von mir nicht genossen werden.

Entsteht aber mein Genuss durch eine bewusste Selbsttäuschung, so folgt daraus weiter, dass der Künstler durchaus nicht danach streben darf, mich, wenn auch nur für einen Augenblick, wirklich zu täuschen. Vielmehr wird seine Aufgabe darin bestehen, mir zwar einerseits die Vorstellung der Natur so stark wie möglich zu suggerieren, aber doch andererseits die Darstellung in solchen Formen zu halten, dass meine Anschauung immer in der Sphäre der Kunst gebannt bleibt. Er wird seine Absicht erreicht haben, wenn ich mich zwar einerseits bei der Anschauung des Bildes mit Erfolg bemühe, mir einen lebendigen Reiter vorzustellen, andererseits aber doch niemals das Gefühl dafür verliere, dass es sich nur um eine Imitation, ein Scheinbild handelt.

5. Die Zweiheit der Vorstellungsreihen. Nach dieser Schilderung ist die bewusste Selbsttäuschung keineswegs eine besondere Seelenfunktion, eine ganz spezifische Gabe, die vielleicht der eine Mensch hätte, der andere nicht. Sie besteht vielmehr aus lauter ganz elementaren psychischen Erlebnissen, Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen und Gefühlen, die jeder ohne Ausnahme erleben kann. Nur dass diese während des ästhetischen Genusses in ein ganz bestimmtes Verhältnis zueinander treten, sich in ganz bestimmter Art miteinander verbinden. Und zwar ist das Charakteristische dieser Verbindung die Zweiheit der Vorstellungsreihen, die dabei entsteht. Alle Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühle u. s. w., die beim ästhetischen Genusse erlebt werden, ordnen sich in zwei Reihen, entsprechend der Zweiheit: Inhalt und Form, Natur und Kunstwerk, Wirklichkeit und Schein.

Diese Zweiheit der Vorstellungsreihen kommt ausserhalb der Kunst und des höheren Spiels nur selten vor. Sie besteht, ganz allgemein gesagt, darin, dass wir uns, angeregt durch die Wahrnehmung irgend einer aus Farben, Licht und Schatten,

Tönen, Worten u. s. w. bestehenden Form, irgend etwas anderes, was nicht damit identisch ist, vorstellen. Dabei ist aber mit dem Zustandekommen dieser Vorstellung die Anschauung der Form keineswegs aus unserem Bewusstsein ausgelöscht. Sie bleibt vielmehr während der ganzen ästhetischen Anschauung daneben in Kraft. Und zwar stehen Form und Inhalt nicht zusammenhangslos nebeneinander, sondern sie sind aufs engste miteinander verbunden, indem sie geradezu voneinander abhängen. Denn die Anschauung der Form ist es ja, welche die Vorstellung des Inhalts erzeugt. Weil jene so ist, wie sie ist, entsteht die Vorstellung gerade dieses Inhalts.

Hiermit können sich nun viele Psychologen durchaus nicht befreunden. Und zwar einfach deshalb, weil sie Kunst und Natur bei der ästhetischen Anschauung nicht scharf voneinander scheiden. Der Natur gegenüber gibt es — einen einzigen Fall ausgenommen, von dem ich hier absehen will — eine solche Zweiheit der Vorstellungen überhaupt nicht. Hier lassen sich die Wahrnehmungsbilder und die ihnen entsprechenden Vorstellungsbilder schlechterdings nicht voneinander trennen. Wenn ich einen wirklichen Apfel wahrnehme, so ist das, was ich mir während dieser Wahrnehmung vorstelle, nichts anderes als eben dieser Apfel. Das heisst also: das Wahrnehmungsbild verschmilzt während der Anschauung mit dem Vorstellungsbilde, geht in dem letzteren völlig auf. Bei der Kunst dagegen ist das Wesentliche, dass das Wahrnehmungsbild des Kunstwerks mit seinen formalen Eigentümlichkeiten neben dem Vorstellungsbilde, das man sich von seinem Inhalt macht, weiterbesteht, eine selbständige Weiterexistenz im Bewusstsein führt.

Der Grund dafür wird nicht jedermann sofort einleuchten. Er ist darin zu suchen, dass die Form des Kunstwerks niemals ganz mit dem Vorstellungsbilde der Natur übereinstimmt. Wenn ich einen von Cézanne gemalten Apfel sehe, so ist das Wahrnehmungsbild dieses Gemäldes keineswegs identisch mit dem Vorstellungsbilde, das ich mir von einem entsprechenden wirklichen Apfel mache. Selbst wenn ich den Apfel, den Cézanne kopiert hat, vor mir sähe, würde ich mir eine ganz andere Vorstellung davon bilden. Denn in dem Gemälde sehe ich ausser der Form und Farbe des Apfels noch ein

ganz bestimmtes persönliches Farbengefühl, eine ganz bestimmte Art des Farbenauftrags, eine ganz bestimmte Gewohnheit, die Farben zu den Nachbarfarben zu stimmen. Diese besondere persönliche Art der Naturdarstellung fasse ich während der Anschauung in ihrer Eigenart auf, umsomehr, je neuer und unerwarteter sie für mich ist. Wenn ich nun bei intensiver und wiederholter Anschauung des Bildes trotz dieser ausgesprochen persönlichen Note dennoch die lebendige Vorstellung eines wirklichen Apfels bekomme, so entsteht ästhetischer Genuss. Das psychische Erlebnis, das diesen hervorruft, ist dann aber eine Doppelanschauung, d. h. eine bewusste Selbsttäuschung.

6. Illusionserregende und illusionsstörende Elemente. Die Zweiheit der Vorstellungsreihen wird schon dadurch aufrecht erhalten, dass jedes Kunstwerk nicht nur illusionserregende, sondern auch illusionsstörende Elemente aufweist. Zu den letzteren gehören in der Malerei: erstens der Rahmen, zweitens die Flächenhaftigkeit, die man infolge besonderer optischer Bedingungen wahrnimmt, drittens die Bewegungslosigkeit, die sich besonders bei der Darstellung bewegter Szenen notwendig aufdrängt. In der Plastik erstens das Postament, das die Statue von ihrer Umgebung absondert, zweitens die Farblosigkeit, wo es sich um farblose Plastik handelt, drittens wiederum die Bewegungslosigkeit. Natürlich nimmt man bei der Anschauung des Kunstwerkes diese illusionsstörenden Elemente wahr, d. h. man hat sie im Bewusstsein.

Daneben nimmt man aber auch die illusionserregenden Elemente wahr. Diese sind: in der Malerei die Perspektive, das realistisch motivierte Helldunkel, die Abtönung der Farben im Sinne der verschiedenen Entfernung der Gegenstände voneinander, d. h. der räumlichen Vertiefung, in der Plastik die naturwahre anatomische Gestaltung, die sich aus der Naturnachahmung ergibt, eine etwaige realistische Bemalung u. s. w. u. s. w.

Diese beiden Gruppen von Elementen kämpfen während der ästhetischen Anschauung gewissermassen miteinander. Die illusionserregenden Elemente wollen uns überreden, an die Wirklichkeit der dargestellten Personen und Gegenstände zu glauben, die illusionsstörenden Elemente hindern uns wieder daran, heben unser Bewusstsein in die Sphäre des ästhetischen Scheins empor. Und das Gefühl der Freiheit, das dadurch ent-

steht, des Hinausgehobenseins über die materiellen Bedingungen des Erdenlebens ist offenbar das, was den grossen psychischen, wenn man will ethischen Wert der Kunstanschauung ausmacht.

Man hat nun gesagt, wir wären uns der illusionsstörenden Elemente tatsächlich während der ästhetischen Anschauung gar nicht bewusst. Denn wir träten an das Kunstwerk von vornherein mit der Annahme heran, dass es nicht Natur, sondern Kunst sei; diese Annahme sei etwas Selbstverständliches, komme uns also gar nicht zum Bewusstsein. Aber die Reihe der illusionsstörenden Elemente beschränkt sich durchaus nicht auf Aeusserlichkeiten wie den Rahmen, das Postament u. s. w., sondern zu ihr gehört auch alles, was der Künstler an individueller Naturauffassung, persönlicher Formulierung u. s. w. zur Natur hinzubringt. Die Behauptung, dies alles sei selbstverständlich, komme uns bei der Anschauung des Kunstwerks gar nicht zum Bewusstsein, widerspricht aller Erfahrung. Im Gegenteil, man kann sagen, je mehr ein Beschauer künstlerisch gebildet ist, um so mehr wird er sich alles dessen bewusst sein. Dies leugnen, hiesse nichts anderes als behaupten, dass das Gefühl für die künstlerische Persönlichkeit bei der ästhetischen Anschauung überhaupt ausgeschaltet wäre, eine Behauptung, die heutzutage wohl niemand mehr wagen wird.

Erst bei der Annahme zweier miteinander wechselnder Vorstellungsreihen erklärt sich auch, dass wir den hässlichen oder grausigen Inhalt eines Kunstwerks nicht pathologisch erleben. Offenbar geschieht das nur deshalb nicht, weil wir gar nicht im Ernst an ihn glauben. Zwar bemühen wir uns bis zu einem gewissen Grade, ihn als Wirklichkeit anzuschauen. Wir suchen uns die dargestellte Natur möglichst lebendig vorzustellen, wir steigern uns, wie man zu sagen pflegt, in die Illusion hinein. Aber wir wissen dabei immer ganz genau, dass das Kunstwerk nur Schein ist. Ehe eine wirkliche Täuschung zustande kommt, drängen sich die illusionsstörenden Elemente einschliesslich der persönlichen Formulierung des Künstlers dazwischen und machen die Täuschung unmöglich. Ich will das an einem sehr bekannten Beispiel erläutern.

Wenn wir die Laokoon-Gruppe betrachten, so besteht unsere ästhetische Anschauung durchaus nicht darin, dass wir drei Menschen sehen, die durch den Biss giftiger Schlangen getötet werden. Denn dieser Inhalt ist so traurig, ja sogar grausig, dass es ganz unverständlich wäre, wie aus seiner Anschauung Lust entstehen könnte. Die eigentliche ästhetische Lust bezieht sich vielmehr auf die Art, wie dieser Inhalt dargestellt ist. Sie besteht darin, dass wir den Künstler bewundern, der einen an sich grausigen, also unlusterregenden Inhalt so dargestellt hat, dass wir davon ergriffen werden. Genauer gesagt, dass er ihn gerade in der Weise dargestellt hat, dass wir zwar einerseits die lebendige Vorstellung des Vorgangs, andererseits aber auch die Vorstellung des Kunstwerks als solchen erleben.

7. Der Stil. Dazu gehört zunächst eine wirklich glaubwürdige, d. h. innerlich und äusserlich wahrscheinliche Darstellung der Handlung. Es gehört aber weiter dazu, dass die Form als solche, d. h. als Mittel der künstlerischen Darstellung zum lebendigen Bewusstsein kommt. Letzteres wird durch ganz bestimmte Umgestaltungen und Veränderungen der Natur bewirkt, die der Beschauer als solche empfindet. Bei einer plastischen Gruppe wie dem Laokoon gehört dazu unter anderem die Komposition, d. h. die Berechnung der Figuren auf eine bestimmte Ansicht, die Entwicklung ihrer Körper in klarer und deutlicher Silhouette von dem Standpunkt aus, von dem der Beschauer die Gruppe betrachten soll. Es gehört weiter dazu die Konzentration der Wirkung durch die bestimmte Art der Umrissgestaltung, das Zusammenwirken der Bewegungen, das räumliche Verhältnis der Körper zueinander u. s. w. Es gehört ferner dazu die Heraushebung und Akzentuierung der Muskeln, die vorgenommen werden muss, weil eine sklavische Nachahmung der nackten Körperformen im Marmor gar nicht wirken, vielmehr einen toten Eindruck machen würde. Weiterhin rechnen wir dazu die materialgerechte Behandlung des Marmors, die sich durchaus nicht von selbst versteht, sondern ein feines Verständnis für die Eigentümlichkeiten des Materials voraussetzt u. s. w. u. s. w.

Alles das fassen wir unter dem Begriff Stil zusammen. Stil ist diejenige Auswahl, Umgestaltung und Akzentuierung der Natur, die durch das Material, den Aufstellungsort, den Standpunkt des Beschauers, die Beleuchtung, endlich die persönliche Auffassung des Künstlers bedingt ist. Diesen Stil aber nehmen wir im Kunstwerk tatsächlich wahr. Er ist für uns keineswegs

etwas Selbstverständliches, sondern wir würdigen ihn als ein Ergebnis künstlerischer Begabung und Selbstzucht. Das wissen alle, die überhaupt etwas von Kunst verstehen. Der Stil stellt sich uns folglich als etwas prinzipiell von der Natur verschiedenes dar. Stil und Natur müssen bei der Anschauung beide vorhanden sein, zum Bewusstsein kommen, zusammenwirken. Wir geniessen das Kunstwerk deshalb, weil es uns trotz aller dieser durch den Stil geforderten Naturveränderungen dennoch den Eindruck der Natur macht. Die ästhetische Anschauung ist also wirklich eine Doppelanschauung. Sie besteht aus zwei Vorstellungen oder, da es sich auf jeder Seite um mehrere Vorstellungen handelt, aus zwei Vorstellungsreihen.

Besonders deutlich kann man das an der impressionistischen Malerei erkennen. Die Mittel, mit denen z. B. die Pointillisten malen, sind scheinbar ganz unrealistisch. Denn diese mosaikartig nebeneinander gesetzten Farben existieren in der Natur durchaus nicht, sondern sind eine durch optische Erwägungen veranlasste Abstraktion. Der Maler betont mit diesen scheinbar willkürlich nebeneinander gesetzten Pinselstrichen die Fläche. Und doch wirken diese Fleckchen und Pünktchen mit ihrer prismatischen Zerlegung der Farben, sobald wir nur die Augen ein wenig zukneifen, wie farbiges Licht von bestimmter Art. Und zwar wie die Farbe des entsprechenden Gegenstandes, gesehen unter einer bestimmten Beleuchtungsbedingung. Indem wir nun unsere Aufmerksamkeit abwechselnd auf die Fläche und den dargestellten Raum einstellen, d. h. bei der Anschauung abwechselnd die Augen ganz öffnen und etwas zusammenkneifen, abwechselnd die Farbenflecke, die von der Hand des Künstlers auf die Leinwand gesetzt sind, und die mit ihnen dargestellte Natur sehen, erleben wir ein ganz elementares Beispiel von bewusster Selbsttäuschung. Und je mehr dabei die Mittel der Darstellung von der Wirklichkeit abweichen, um so grösser ist unser Staunen und unser Genuss darüber, dass wir trotzdem die Vorstellung der Wirklichkeit erhalten.

Deshalb schrieb mir ein bekannter Berliner Impressionist, nachdem er meine Theorie kennen gelernt hatte: „Durch nichts wird die Richtigkeit des Impressionismus besser und schlagender bewiesen als durch die Illusionstheorie. Keine Kunst strebt mehr nach der bewussten Täuschung als der Impressionismus. Nie ist

eine grössere Naturwahrheit durch weniger realistische Mittel erzielt worden.“ Damit ist der springende Punkt richtig getroffen. Nur dass die Theorie nicht den Impressionismus bestätigt, sondern dass der Impressionismus zu denjenigen Kunstrichtungen gehört, aus denen (unter anderen) die Theorie abgeleitet ist.

Die alten Meister verfolgten in der Malerei besonders das eine Ziel, die Fläche vergessen zu lassen, das Bild zu vertiefen, die entfernteren Gegenstände scheinbar viele Meilen weit zurückzuschieben. Sie konnten sich das leisten, denn sie hatten durch die stetige Tradition der Malerwerkstätten die dekorative Flächenbehandlung von alters her völlig inne, diese waren ihnen durch Altarmalerei, Freskomalerei u. s. w. zur anderen Natur geworden. Unsere heutigen Maler, die die Mittel der räumlichen Vertiefung, d. h. Perspektive, Helldunkel, Farbenabtönung u. s. w. am Schnürchen haben, bemühen sich umgekehrt, die verloren gegangene Flächenwirkung wieder zu erreichen, die Gesetze der dekorativen Flächeneinteilung aufzufinden. Derartige Tendenzen machen sich in der Zeit, in der sie auftreten, immer in einseitiger Weise geltend, schiessen immer über das Ziel hinaus. Für beides könnte man die Beweise aus der Kunst der Renaissance und der Gegenwart leicht beibringen. Die ganze Kunstentwicklung ist ein fortwährender Wechsel zweier Richtungen, deren eine die illusionserregenden, die andere die illusionsstörenden Elemente stärker betont. Der Aesthetiker wird daraus den Schluss ziehen, dass beide nötig sind, dass beide Tendenzen sich miteinander verbinden, einander die Wage halten müssen, wenn wahre Kunst zustande kommen soll.

8. Pseudokünste. Jetzt wird man auch begreifen, warum die Photographie keine Kunst im höheren Sinne ist. Nämlich deshalb, weil bei ihr die persönliche Umgestaltung der Natur, die dem Beschauer das Gefühl des Stils, d. h. der künstlerischen Kraft, gibt, wegfällt. Oder genauer gesagt, weil von dem, was wir Stil nennen, bei ihr bestenfalls nur ein Element, nämlich die Auswahl aus der Natur übrig bleibt.

Ebenso klar ist auch, warum Panoptiken, Panoramen, Kinematographen und derartige Kunststücke aus dem Reiche der wahren Kunst ausgeschlossen sind. Einfach deshalb, weil sie

es auf wirkliche Täuschung abgesehen haben, so dass die Vorstellungsreihe Kunst oder Form entweder ganz wegfällt oder wenigstens unverhältnismässig verkümmert ist. Ausserdem erreichen sie den Zweck der Täuschung noch nicht einmal vollständig. Es kommt also zu der unkünstlerischen Absicht noch das peinliche Gefühl des Nichtkönnens, der technischen Unzulänglichkeit hinzu.

9. Verschiedene Illusionen. Alles, was wir bisher vorgebracht haben, bezieht sich auf Malerei und Plastik, Schauspielkunst, dramatische und epische Poesie. Das sind also die Künste, die durch das gemeinsame Band der Naturnachahmung zusammengehalten werden. Nun hat man wohl bei ihnen die Illusion ziemlich allgemein zugegeben, bei den anderen aber geleugnet. Auf die Musik und Lyrik, so sagt man, ferner auf den Tanz und die Architektur findet die Illusion keine Anwendung.

Das ist indessen nicht richtig. Die Lösung des Rätsels liegt hier freilich in der Statuierung besonderer Illusionen, nämlich der Geräusch-, Kraft- und Gefühlsillusion. Ueber diese seien noch ein paar Worte gestattet. Offenbar muss sich die Illusion immer auf irgend etwas beziehen, d. h. irgend etwas muss Inhalt der Illusion sein. Ganz allgemein gesagt ist die Natur Inhalt der Illusion. Das Kunstwerk erzeugt die Illusion der Natur. Nun hat aber die Natur sehr verschiedene Eigenschaften. Nach diesen Eigenschaften unterscheiden wir verschiedene Illusionen.

Eine Eigenschaft der Natur oder, wenn man will, eine Form ihrer Erscheinung ist z. B. der Raum. In der wirklichen Natur ordnen sich die Gegenstände im Raume neben oder hinter einander. Wenn nun auf einem Gemälde, das nur eine zweidimensionale Fläche bildet, ein Raum, d. h. eine dreidimensionale Natur dargestellt und der Beschauer angeregt wird, die Fläche zu diesem dreidimensionalen Raume umzudeuten, so nennen wir das Raumillusion.

Eine zweite Eigenschaft der Natur ist das Geräusch. Es gibt gewisse Naturvorkommnisse, die entweder immer oder unter bestimmten Voraussetzungen ein Geräusch erzeugen. Wir kennen auch unpersönliche Geräusche. Es donnert, es zischt, es poltert u. s. w. Wenn nun z. B. die Bühnenkunst mit allerlei

Surrogaten solche Geräusche imitiert, oder wenn in der Lyrik mit Worten, in der Musik mit regelmässigen Tonfolgen der ungefähre Eindruck solcher Geräusche erzeugt wird, so nenne ich das Geräuschillusion. Besonders das Beispiel der Tonmalerei ist sehr instruktiv, weil die Tonfolgen, die man bei der musikalischen Tonmalerei wahrnimmt, tatsächlich das betreffende Geräusch nicht wirklich nachahmen, sondern nur von ferne daran erinnern. Die Regelmässigkeit der Töne, der Rhythmus, die Harmonie u. s. w. sind dabei illusionsstörende Elemente. Dieselben stören aber den ästhetischen Genuss keineswegs, im Gegenteil, sie sind geradezu eine Bedingung desselben. Denn sie halten — ganz abgesehen von ihrem sinnlichen Lustgehalt — das Kunstwerk von der Natur fern und regen gerade dadurch die Phantasie zur Ergänzung, d. h. zur Vorstellung der Natur an. Hiermit erhält der Begriff der Nachahmung einen neuen erweiterten Sinn.

Eine dritte Eigenschaft der Natur ist die Kraft. Wir fühlen diese in uns als Ursache der Bewegung und setzen sie infolgedessen bei allen Wesen voraus, die wir in Bewegung sehen oder von denen wir wissen, dass sie sich bewegen können. Diese Wesen sind die Menschen, die Tiere und die Pflanzen, letztere mit besonderer Beziehung auf ihr Wachstum. Wir glauben — oder wenigstens der Naturmensch glaubt — an eine organische Kraft der Pflanze, die von unten nach oben, von innen nach aussen wirksam ist und das Wachstum hervorbringt.

Kraftillusion ist es nun, wenn wir diese Kraft auch solchen Gegenständen unterlegen, von denen wir wissen, dass sie dieselbe nicht haben. Das sind in erster Linie die tektonischen und dekorativen Gebilde. Auch bei ihrer Anschauung entsteht eine Illusion. Man hat zwar gesagt, die Kunstform eines Baugliedes drücke seine tatsächliche Funktion, die wirkliche Rolle, die es am Bau spiele, aus. Das ist indessen nicht richtig. Die Säule trägt allerdings das Gebälk, aber sie trägt es nur dadurch, dass sie sich als starrer, toter Körper zwischen den Fussboden und die Decke schiebt. Sie trägt es rein mechanisch, nicht mit einer aufwärts gerichteten organischen Kraft. Dennoch wird ihr eine Kunstform verliehen, die eine solche vortäuscht. Man macht ihren Schaft zylindrisch, weil die zylindrische Form sehr oft bei organischen Körpern vorkommt. Man schwellt ihn, in der Erinnerung daran, dass Arme, Beine, Leiber u. s. w.

an bestimmten Stellen dicker sind als an anderen, dass zahlreiche organische Gebilde dieses An- und Abschwellen als ein Merkmal organischen Lebens zeigen. Man gibt ihrem Schafte senkrechte Furchen in der Erinnerung an die Stengel gewisser Doldengewächse, die ähnlich gefurcht sind, und denen man eben jene organische, nach oben strebende Kraft unterlegt. Endlich gibt man ihr ein Kapitell mit aufwärts gerichteten Blättern, die den Anschein erwecken, als ob sie in die Höhe wüchsen, als ob an dieser Stelle ein „gewaltiger Konflikt" zwischen der tragenden Kraft der Säule und der Last des getragenen Gebälkes bestände. Und doch ist in Wirklichkeit gar kein Konflikt vorhanden, vielmehr hat die Säule dieselbe Schwere wie das Gebälk und alle übrigen Teile des Baues. Die einzige wirkliche Kraft, die in ihr lebt, ist die senkrecht nach unten drängende Schwerkraft. Wir wissen das bei der Anschauung ganz genau. Dennoch geben wir uns der Vorstellung des organischen Emporstrebens hin. Das ist aber Illusion.

Auch hier sind illusionserregende und illusionsstörende Elemente deutlich voneinander zu unterscheiden. Jene bestehen in allen den gebogenen Formen, die eine Analogie zur organischen Natur enthalten, diese in allen den geradlinigen, rechteckigen und dreieckigen Formen, die sich aus dem praktischen Zweck und Material des Bauwerks unmittelbar ergeben. Nur in dem Zusammenwirken dieser beiden Elemente beruht die architektonische Schönheit. Was wir bei einem Bauwerk während der ästhetischen Anschauung sehen, sind keineswegs nur die organischen Formen, nur die in ihnen sich aussprechenden organischen Kräfte, sondern es sind auch die geometrischen Formen, die ihr Gerüst, gewissermassen ihr Skelett bilden. Wir finden ein Bauwerk dann schön, wenn wir zwar diese praktisch bedingten Formen des Grundrisses und Aufrisses als solche auffassen, aber gleichzeitig durch sie hindurch, angeregt durch die Formenbildung im einzelnen, wohl auch durch die Massengliederung, die Proportionen u. s. w. ein organisches Prinzip fühlen, das die Materie durchdringt und belebt.

Endlich die Gefühlsillusion. Auch das Gefühl ist eine Erscheinung der Natur, eine Eigenschaft der Lebewesen. Wenn die Kunst ein Lebewesen imitiert, d. h. in anderem Stoffe darstellt, als woraus es in Wirklichkeit besteht, und wenn aus

der Anschauung einer solchen Imitation die Vorstellung dieses Lebewesens erwächst, so gehört dazu ebensogut wie die Vorstellung der Formen, der Kraft und Bewegung auch die des Gefühls. Denn man stellt sich ja beim Anblick der gemalten und skulpierten Person nicht nur das Aeussere dieser Person vor, sondern auch ihren Geist, ihren Charakter, ihre Gefühle, wie sie sich in den Formen und Bewegungen des Körpers, im Ausdruck des Gesichts u. s. w. widerspiegeln.

Die klassische Kunst der Gefühlsillusion ist die Schauspielkunst. Es ist bekannt und durch zahlreiche Aeusserungen bezeugt, dass die meisten Schauspieler, besonders die älteren und erfahreneren, die eine Rolle völlig innehaben, auf der Bühne nicht wirklich fühlen, sondern nur die Bewegungen und den mimischen Ausdruck erzeugen, der den dargestellten Gefühlen entspricht, d. h. ihnen den treffendsten Ausdruck gibt. Der Zuschauer nun, der das weiss, glaubt natürlich nicht an das, was ihm vorgespielt wird. Dennoch versetzt er sich, soweit es ihm möglich ist, in die Anschauung dieser Gefühle, d. h. er stellt sich vor, dass er den Ausdruck wirklicher Gefühle vor sich sehe.

Sehr deutlich ist die Gefühlsillusion auch beim Tanz. Dass der Tänzer, der einen bestimmten mimischen Tanz aufführt, die Gefühle, die den Inhalt desselben bilden, auf der Bühne nicht wirklich erlebt, ist selbstverständlich. Daran hindert ihn schon die körperliche Anstrengung, der er sich unterziehen muss, das fortwährende Achten auf die rhythmische Form, auf die Eleganz der Bewegungen. Ist das aber richtig, so darf man noch weniger annehmen, dass der Beschauer sich dem Gefühl völlig hingäbe. Es ist ganz unmöglich, wirkliches Gefühl da zu erleben, wo man nur Bewegungen sieht, die an einen Gefühlsausdruck erinnern.

Am Tanze hängt unmittelbar die Musik. Dass sie die Fähigkeit hat, Gefühle auszudrücken, wird heute von niemand mehr bestritten. Rhythmus, Harmonie und Melodie sind die bekannten Mittel, den Tönen einen Gefühlscharakter zu verleihen. Aber es war ganz richtig, wenn die Formästhetik behauptete, diese Gefühle seien eigentlich keine Gefühle im strengen Sinne, denn sie gingen nicht in die Tiefe, wirkten nicht auf den ethischen Kern des Menschen ein, machten ihn nicht fromm, nicht gottlos u. s. w. In Wirklichkeit fällt es uns nicht ein, zu

trauern, wenn wir im Konzertsaal einen Trauermarsch hören. Das einzige, was wir tun, ist, dass wir uns das Gefühl der Trauer vorstellen.

Auch von der Gefühlsvorstellung wollen viele Psychologen nichts wissen. Und doch ist klar wie die Sonne, dass ein Zuhörer, der den Pilgermarsch im Tannhäuser hört, sich unter diesen Tönen das Gefühl der Busse und des Gottvertrauens vorstellt, dem sie Ausdruck geben, d. h. dass er sich diese Pilger mit diesen Gefühlen behaftet vorstellt. Wenn aber die Vorstellung dieser Pilger selbst eine Illusion ist, so dürfte es nicht allzu gewagt sein, auch die Vorstellung ihres Gefühls als Gefühlsillusion zu bezeichnen. Wie viel bei dieser Vorstellung von dem wirklichen Gefühl der entsprechenden Art in den psychischen Komplex eingeht, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist es psychisch ein gewaltiger Unterschied, ob ich selbst Busse tue, oder ob ich Menschen sehe, deren Gesang durch Harmonie und Melodie an Busse erinnert, den Eindruck der Busse macht.

Dass die Gefühlsillusion auch in der Lyrik eine grosse Rolle spielt, liegt bei der engen Verwandtschaft zwischen Lyrik und Musik auf der Hand. Das, was wir gewöhnlich Stimmung, lyrische Stimmung nennen, ist nichts anderes als Gefühlsillusion. Wir stellen uns das Wesen, dessen Seelenzustand in einem lyrischen Gedicht geschildert wird, oder dem der Dichter die Worte in den Mund legt, vor, und mit ihm auch das Gefühl, von dem es beseelt ist, und das in diesem Augenblick ebenso zu seiner Persönlichkeit gehört, wie sein Körper und seine Bewegungen.

Das Verhältnis der Gefühlsillusion zum wirklichen Gefühlserlebnis genauer zu verfolgen, würde uns hier zu weit führen. Es muss uns genügen, das Vorhandensein der Illusion in allen Künsten bewiesen und das psychische Erlebnis der Illusion beschrieben zu haben.

---

b. Die Theorie der Einfühlung.

(Theodor Lipps.)

1. Die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien. Eine Grundfrage der Aesthetik ist die, welche Gegenstände ein Lustgefühl in uns zu wecken geeignet seien.

Auf diese Frage ist eine Antwort nicht unmittelbar zu geben, wenn es sich handelt um die Lust an einem einfachen Gegenstande, etwa an einem einfachen Tone oder einer einfachen Farbe. Solche Lustgefühle nenne ich Elementargefühle.

Dagegen verstattet die soeben gestellte Frage eine unmittelbare Beantwortung bei den Formgefühlen, d. h. bei denjenigen Lustgefühlen, die bewirkt werden durch die Weise der Verbindung von Teilen oder Elementen zu einem Ganzen. Die bei der Betrachtung der Formgefühle gewonnene Antwort wird dann aber auch auf die Elementargefühle zu übertragen sein.

Ein Ganzes nun, das eine mehr oder minder reiche Mannigfaltigkeit von Teilen oder Elementen in sich zur Einheit zusammenschliesst, ist Gegenstand eines Lustgefühls, wenn es eine „Einheit in der Mannigfaltigkeit“ repräsentiert. Dies ist eine alte Regel. Sie muss aber hier näher bestimmt werden. Wir tun dies, indem wir sagen: Lustvoll ist nur die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die darin besteht, dass innerhalb eines Ganzen aus verschiedenen und eventuell zueinander gegensätzlichen Teilen oder Elementen ein durch dieses Ganze hindurchgehender gemeinsamer, überall mit sich identischer Grundzug den Momenten der Verschiedenheit oder der Gegensätzlichkeit gegenübertritt, derart, dass das Ganze in jenes Gemeinsame und in diese Momente der Veschiedenheit und Gegensätzlichkeit apperzeptiv sich zerlegen lässt, dass beide Momente im Vergleich miteinander ein relativ selbständiges psychisches Dasein haben, und dass doch zugleich das Verschiedene und Gegensätzliche nicht neben dem Gemeinsamen steht, sondern sich darstellt als die Differenzierung des Gemeinsamen in sich selbst, als verschiedene und gegensätzliche Entfaltung oder Ausgestaltung eben dieses Gemeinsamen.

Zu diesem allgemeinen ästhetischen Formprinzip, dem Prinzip der Differenzierung eines Gemeinsamen — das hier-

nach zugleich ein Prinzip der Unterordnung des Mannigfachen unter das Gemeinsame und ein Prinzip des Gleichgewichtes in der Unterordnung ist — tritt als zweites das Prinzip der „monarchischen Unterordnung". Mit diesem Namen bezeichne ich die Unterordnung der Teile oder Elemente eines Ganzen, nicht unter ein durchgehendes Gemeinsames, sondern unter eines oder mehrere andere Teile oder Elemente. Dabei ist die Vereinheitlichung durch ein Gemeinsames vorausgesetzt. Zu ihr tritt die monarchische Unterordnung als eine zweite und innigere Art der Vereinheitlichung ergänzend hinzu. Sie ist die Zusammenfassung, Konzentrierung, Verdichtung des Ganzen in herrschenden oder dominierenden Punkten.

Auch dies Prinzip der monarchischen Unterordnung ist ein Prinzip des Gleichgewichts. Das heisst, die Lust wächst, wenn, unbeschadet der vollen Unterordnung, dasjenige, was sich unterordnet, doch zugleich möglichste Selbständigkeit behauptet.

Das Gleichgewicht in der monarchischen Unterordnung kommt noch zu einer besonderen Wirkung, wenn die untergeordneten Teile nicht nur mit relativer Selbständigkeit dem herrschenden Teile gegenübertreten, sondern wenn sie nun auch noch einmal in sich selbst einem unter ihnen sich unterordnen, darin sich verdichten oder zusammenfassen, so dass nun zwei monarchisch herrschende Teile sich gegenüberstehen und einer dem andern ein Gleichgewicht bietet, schliesslich aber doch ein Punkt der eigentlich herrschende bleibt.

Im übrigen können beide Prinzipien, das der monarchischen Unterordnung ebenso wie das der Differenzierung eines Gemeinsamen, in mehrfachen Stufen sich verwirklichen. Es entsteht dann ein reicher und immer reicher gegliedertes Ganze.

2. Die Einfühlung. So wichtig die allgemeinen ästhetischen Formprinzipien sind, so vermögen sie allein doch nicht, ein Objekt ästhetischer wertvoll zu machen. Das ästhetische Objekt hat eben nicht nur Form, sondern es hat zugleich Inhalt. Dieser ist jederzeit ein seelischer. Er kommt in die ästhetischen Objekte durch „Einfühlung".

Die Einfühlung vollzieht sich in mannigfacher Gestalt und erfüllt die Objekte mit mannigfachem Inhalt. Immer aber ist dieser Inhalt derselben Quelle, nämlich meiner eigenen Selbstbetätigung entnommen.

Nichts kann Gegenstand der ästhetischen Betrachtung sein, ohne dass es eben betrachtet, d. h. aufgefasst, innerlich angeeignet, „apperzipiert" wird. Und da jedes ästhetische Objekt irgend ein Mannigfaltiges in sich schliesst, so ist dies Auffassen immer zugleich ein Zusammenfassen, ein inneres Fortgehen von einem zum anderen Element des Objektes, ein sukzessives zueinander Hinzunehmen und ein Vereinheitlichen in solcher sukzessiven Hinzunahme. Hierin liegt eine innere Bewegung und Tätigkeit. Sie ist meine Bewegung und Tätigkeit. Aber sie scheint es auch wiederum nicht. Sie geschieht nicht spontan, sondern ist durch das Objekt gegeben, daran gebunden. Sie erscheint so als etwas zum Objekt Gehöriges und notwendig Gehöriges. Nicht zum Objekt, so wie es in sich selbst ist, wohl aber zum Objekte, sofern es „mein Objekt" ist, d. h. sofern es von mir betrachtet wird. In jedem Objekt, das ich betrachte, stecke ich, der Betrachtende, mit solcher inneren Tätigkeit. Dies drücken wir kurz so aus: Ich bin in das Objekt mit dieser inneren Tätigkeit „eingefühlt".

Diese Einfühlung allen betrachteten Objekten gegenüber bezeichne ich als „allgemeine apperzeptive Einfühlung". Durch sie wird z. B. schon jede Linie lebendig. Es ist in dieser, wenn ich sie betrachte, eine Bewegung, ein sich Strecken, sich Ausdehnen, sich Begrenzen, ein schroffes Einsetzen und Absetzen, oder ein stetiges Gleiten, ein Auf- und Abwogen, ein sich Biegen, sich Schmiegen, ein sich Einengen, sich Ausweiten. Alle diese Prädikate meinen nicht geometrische Formbestimmungen, sondern bezeichnen Tätigkeiten, die wir in uns erleben und in die Formen einfühlen. Das letztere aber besagt nichts anderes, als dass wir die Tätigkeiten erleben in der Betrachtung der Form, und damit zugleich als etwas, das an die Form unmittelbar gebunden erscheint.

Von dieser allgemeinen apperzeptiven Einfühlung nun ist eine zweite Art der Einfühlung nicht zu trennen. Die Linie, die wir sehen, gehört dem realen Raum an, d. h. dem Raum, in dem die Naturdinge sich finden. Auch in diesen Raum fühlen wir uns ein; auch er ist für uns überall „beseelt".

Ich sehe etwa einen Körper in der Luft schweben. Dann erwarte ich auf Grund vorangegangener Erfahrung, dass er falle. Diese Erwartung ist ein Streben, ein Drang in mir.

Aber dieser Drang haftet an dem, was ich sehe und betrachte. So sage ich vom Stein, er strebt oder „drängt“ zur Erde hin. Und ich sage das nicht nur, sondern ich fühle das Streben tatsächlich in dem Stein, d. h. ich fühle es daran gebunden, als etwas ihm Zugehöriges. Damit zugleich fühle ich die Kraft des Strebens als Kraft des Steines. Ich bezeichne sie in diesem Falle als Schwerkraft. Und fällt der Stein, so ist dies eine Verwirklichung solchen Strebens, oder etwas, das aus dieser Kraft hervorgeht. Das Fallen ist also ein „Tun“ des Steines, eine Betätigung seiner Kraft, kurz eine „Wirkung“. Und fällt der Stein nicht, so muss ich jenem Drang widerstreben oder gegen ihn Widerstand üben. Und auch dieser Widerstand erscheint an den Stein gebunden. Auch ihn fühle ich in dem Stein, nämlich sofern ich ihn betrachte. Der Stein selbst also übt gegen das Streben oder die Tendenz zu fallen Widerstand. Und er tut dies mit gewisser Kraft. Diese Kraft ist die Kraft meines Widerstrebens. Aber diese Kraft ist eben „eingefühlt“.

So liegt in allem, was oben ist, eine Tendenz nach unten. Auch in den oberen Teilen des Aufgerichteten liegt eine solche Tendenz, auch darin wirkt die „Schwerkraft“. Und gibt das Aufgerichtete der Schwerkraft nicht nach, sondern bleibt aufgerichtet, so ist in ihm eine „Tätigkeit“ des Sichaufrichtens, und eine Kraft dieser Tätigkeit. Auch dies alles ist eingefühlt.

Indem ich in die Natur meine Strebungen und Kräfte einfühle, fühle ich in sie auch die Weise ein, wie mir bei meinem Streben und in meiner Kraft zumute ist, meinen Stolz, meine Kühnheit, meinen Trotz, meine Leichtigkeit, meine spielende Sicherheit, mein ruhiges Behagen. Damit erst wird die Natureinfühlung zur vollen ästhetischen Einfühlung.

Von der Vermenschlichung, die hier in Rede steht, ist die weitergehende Vermenschlichung des Kindes, nicht minder diejenige, die in der Mythologie der Naturvölker liegt, wohl zu unterscheiden. In dieser ward die allgemein menschliche, mit psychologischer Notwendigkeit sich vollziehende Vermenschlichung durch Zutat der Phantasie gesteigert und vervollständigt. Aber auch dieser Vermenschlichung oder Beseelung liegt die uns allen natürliche und notwendige Beseelung zugrunde; sie ist nur die weitere Ausgestaltung und eine Art von

natürlicher Konsequenz derselben. Andererseits ist zu bemerken: Die naturwissenschaftlichen Begriffe der Kraft, Tätigkeit u. s. w. sind von solcher Vermenschlichung frei oder sollten es sein. Aber es ist hier nicht die Rede von dem, was die Naturwissenschaft statuiert, sondern von dem, was jedermann natürlich ist, wenn er reflexionslos dem Geschehen in der Natur hingegeben ist.

Den beiden bisher bezeichneten Arten der Einfühlung, Belebung, Beseelung, Vermenschlichung, der allgemeinen apperzeptiven und der empirischen oder Natureinfühlung, tritt weiter eine dritte Art zur Seite. Ich nenne sie die Stimmungseinfühlung. Jedes Erlebnis, das uns zuteil wird, hat einen bestimmten psychischen Charakter, einen bestimmten Rhythmus, d. h. eine bestimmte Art seines Ablaufes in der Seele. Es ist ausgezeichnet durch eine bestimmte Weise, wie in ihm die Seele erregt ist. In diesem Rhythmus nun liegt die Tendenz sich auszubreiten, die Seele überhaupt nach sich zu rhythmisieren, kurz gesagt, die Tendenz, eine seiner Eigenart entsprechende allgemeine seelische Stimmung zu erzeugen.

Dies gilt z. B. von jeder Empfindung einer Farbe. Sie wird in mir zum Mittelpunkt für eine Stimmung. Diese Stimmung ist meine Stimmung, aber sie haftet an der Farbe. Sie kommt aus ihr und erscheint mithin als ihr angehörig. Dadurch geschieht es, dass Farben für mich nicht bloss diese Farben sind, gelb, rot, blau, sondern zugleich etwas Ernstes oder Heiteres, Stilles oder Lebhaftes, etwas Warmes oder Kaltes, kurz etwas wie eine Persönlichkeit.

Und in analoger Weise wird der Ton belebt, d. h. mit einem Stimmungsgehalt erfüllt. Er wird für mich zu etwas Kraftvollem oder in sich selbst kraftvoll sich Auslebendem oder Ausströmendem.

In nicht ganz der gleichen Weise wird auch die Landschaft zum Träger aller möglichen menschlichen Stimmungen, etwa der Sehnsucht oder des Friedens.

Den reichsten Boden aber findet diese Stimmungseinfühlung in der Musik. Die Höhe und Tiefe der Töne, ihre Klangfarbe und ihre Stärke, die Konsonanz und die Dissonanz, der Reichtum und die Einfachheit, die schroffe oder gleitende Weise der Uebergänge, das Tempo und die dynamischen Abstufungen,

der Rhythmus, alle diese Elemente der Musik sind spezifisch geeignet, in der Seele eine mehr oder minder umfassende Stimmungsresonanz zu gewinnen, oder eine Rhythmik der gesamten inneren Erregung ins Dasein zu rufen. Dass diese Erregung auch die motorischen Impulse erfasst, also auf körperliche Bewegungen hindrängt, dieser Umstand macht die natürliche Verbindung von Musik und Mimik verständlich. Die ganze Eindrucksfähigkeit der Musik liegt in der Erzeugung einer solchen Stimmungsresonanz beschlossen.

Endlich tritt viertens den bisher bezeichneten Arten der Einfühlung diejenige gegenüber, die uns von allen am nächsten liegt: die Einfühlung in die sinnliche Erscheinung und in die Lebensäusserungen des Menschen.

Niemand bezweifelt, dass wir von einem Menschen, den wir sehen, nichts sinnlich wahrnehmen können als seine sinnliche Erscheinung und seine sichtbaren und hörbaren Lebensäusserungen. Diese sinnliche Erscheinung aber ist nicht der „Mensch". Sie ist nicht die fremde Persönlichkeit mit ihren seelischen Inhalten, ihren Vorstellungen, ihren Gefühlen, ihrem Willen u. s. w. Indes der Mensch ist für uns daran gebunden. Es liegt für uns in der sinnlichen Erscheinung bezw. den Lebensäusserungen unmittelbar das vorstellende, fühlende, wollende Individuum. Dieser Zusammenhang ist geschaffen durch die Einfühlung.

Diese Einfühlung wiederum verdankt ursprünglich ihr Dasein einem Instinkte. Die sinnlich wahrgenommenen Lebensäusserungen und Formen des fremden Körpers wecken in uns vermöge einer ursprünglichen Einrichtung unseres psychophysischen Organismus die Tendenz oder den Antrieb zu einem eigenen inneren Verhalten, zu einer Weise, uns selbst innerlich zu betätigen oder auszuleben. Und dies eigene innere Verhalten erscheint an jenes sinnlich Wahrgenommene gebunden oder wird erlebt als etwas dazu Gehöriges.

Dadurch wird, was wir sinnlich wahrnehmen, „symbolisch", d. h. wird zum sinnlichen Träger dieses Verhaltens. Eine Gebärde etwa, die an sich nichts ist, als eine bestimmte Veränderung in der sinnlichen Erscheinung eines Menschen, wird zur Gebärde der Trauer. Der Schrei wird zum Jubelschrei. In den Worten, die ich höre, liegen für mich Gedanken, Urteile,

Ueberlegungen und dergleichen. Alles dies ist Einfühlung, Versetzung meiner selbst in andere. Die fremden Individuen, von denen ich weiss, sind objektivierte, zugleich je nach der Beschaffenheit der Lebensäusserungen modifizierte Vervielfältigungen meiner selbst, Vervielfältigungen des eigenen Ichs, kurz Produkte der Einfühlung.

Durch die im vorstehenden kurz charakterisierte Einfühlung und ihre verschiedenen Arten, durch jene vierfache Weise der Selbstobjektivierung oder der Spiegelung des eigenen Ichs in der Aussenwelt, wie sie der Begriff der Einfühlung in sich schliesst, werden, wie schon oben gesagt, die Objekte erst für uns ästhetisch bedeutsam, d. h. sie werden dadurch für uns schön oder hässlich. Sie werden schön, wenn und soweit die Einfühlung eine positive ist, d. h. wenn und soweit der vom sinnlich Wahrgenommenen ausgehende Antrieb, mich selbst in bestimmter Weise zu erleben und zu fühlen, meinem eigenen Bedürfnis oder dem spontanen Drange, mich so zu erleben, gemäss ist; wenn und soweit ich ohne Widerspruch mit mir oder in Einstimmigkeit mit meinem innersten Wesen in dem sinnlich Gegebenen mich so erleben kann. Schön ist dasjenige, in dessen Betrachtung ich mein eigenes inneres Wesen bestätigt, gesteigert, bereichert finde. Schönheit ist die in der Betrachtung eines Objektes gefühlte und daran fühlbar gebundene freie Lebensbejahung.

Ebenso ist Hässlichkeit die in der Betrachtung des Objektes gefühlte Lebensverneinung. Auch das Hässliche wird hässlich durch Einfühlung, aber durch negative Einfühlung. Dies besagt: Es liegt in dem Objekt, das ich betrachte, ein Antrieb zu einer Weise der eigenen inneren Betätigung, aber diese Weise widerspricht dem Bedürfnis und Drange meines eigenen Wesens. Ich fühle jenen Antrieb, aber ich fühle ihn als eine Negation meiner selbst.

Auf dem Standpunkte, den wir jetzt gewonnen haben, erscheinen nun auch erst die ästhetischen Formprinzipien in ihrer eigentlichen Bedeutung. Sie werden zu Prinzipien der Möglichkeit der positiven Einfühlung oder der ästhetischen Sympathie. Nicht mehr die Einheit in der Mannigfaltigkeit eines sinnlich Gegebenen steht jetzt in Frage, sondern die Einheit eines Lebens oder Lebenszusammenhanges und seine innere Differenzierung.

Es handelt sich nicht mehr um die einfach tatsächliche monarchische Unterordnung von Formelementen unter Formelemente, sondern um die aktive oder gewollte Zusammenfassung von Kräften, Tätigkeiten, Weisen der inneren Lebensbetätigung in einem Punkte oder einzelnen Punkten; um das Heraustreten aus solchen und das innere Hinzielen auf solche.

3. Aesthetische Betrachtung und Bewertung. Im bisherigen war die Rede von den objektiven Bedingungen oder Faktoren des Schönen. Zu ihnen tritt aber eine subjektive Bedingung notwendig hinzu: Schön ist nicht das Erfreuliche, Gute, Erhebende schlechtweg; sondern nur dasjenige, was uns erfreut oder erhebt in der ästhetischen Betrachtung. Diese ästhetische Betrachtung ist reine Betrachtung des ästhetischen Objektes, betrachtende Hingabe an dieses, so wie es ist oder sich darstellt, ohne jede über das betrachtete Objekt hinausgehende Frage. Insbesondere scheidet in der ästhetischen Betrachtung die Frage nach der Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Objektes völlig aus. Damit zugleich ist auch die Frage nach dem Wirklichkeitszusammenhange, in den es für eine andere, etwa die historische, und jede Art der praktischen Betrachtung hineingehören mag, ausgeschaltet. Das ästhetische Objekt bildet für den ästhetischen Betrachter allemal eine Welt durchaus für sich, absolut jenseits aller realen Welt. Wir dürfen diese Jenseitigkeit aller realen Welt gegenüber bezeichnen als die ästhetische Idealität des ästhetischen Objektes. Zugleich aber hat das ästhetische Objekt auch volle ästhetische Realität, sofern nämlich in dieser reinen Betrachtung und vollen betrachtenden Hingabe ein volles ästhetisches Erleben des in ihm waltenden Lebens stattfindet.

Jene Loslösung des ästhetischen Objektes von der realen Welt ist zugleich die Lösung meiner, des Betrachtenden, von meinem realen, d. h. von meinem in die reale Welt verflochtenen Ich. Ich existiere in der reinen ästhetischen Betrachtung schlechterdings nur als Betrachtender, als in dem ästhetischen Objekt Lebender und sein Leben Mitlebender. Und dies hat entscheidende Bedeutung: nicht Nutzen, noch Schaden für mein reales Ich kommt bei solcher Betrachtung für mich in Frage.

Dieser Natur der ästhetischen Betrachtung entspricht die Natur der ästhetischen Bewertung. Sie ist eine reine und objektive. Schönheit ist nicht mein zufälliges Werten. Sie bemisst sich nicht danach, wie weit ich sie fühle oder zu fühlen fähig bin. Sondern sie ist ein dem schönen Objekte unveränderlich Anhaftendes, sein Recht und Eigentum: sie ist die von dem Objekt geforderte oder für das Objekt geltende Wertung. Das Bewusstsein von dieser Forderung aber und ihre Anerkennung ist ein Urteil. Es ist das Werturteil. Erst in diesem Werturteil gewinnt das Wort „Schönheit" seinen Sinn.

Die ästhetische Bewertung ist aber nicht bloss die Anerkennung jener Forderung, sondern zugleich auch ihre Erfüllung. Ich werte ästhetisch, dies heisst: ich weiss nicht bloss von dem Wert, den das Objekt in sich trägt, sondern ich fühle und erlebe ihn; ich vollziehe in mir tatsächlich die Wertung, d. h. letzten Endes die ganze Einfühlung, die das Objekt von mir fordert oder auf die das Objekt ein Recht hat. Einfühlung ist ja in sich selbst Wertung. Damit ist eine vollkommen eigenartige Tatsache bezeichnet, ein innerliches Verhalten einem Gegenstande gegenüber, verschieden von jedem sonstigen menschlichen Verhalten zu Gegenständen.

Dies Verhalten muss aber noch nach einer Seite besonders bestimmt werden. Was in der ästhetischen Wertung bewertet wird, der Gegenstand der Wertung, ist das sinnlich mir gegenüberstehende Objekt und nur dieses. Der Grund der Wertung aber, oder dasjenige, was den Wert in sich schliesst, ist nicht dies Sinnliche als solches, sondern das eingefühlte Leben. Und dies Leben ist mein Leben, oder es ist Ich, oder eine Bestätigungsweise meiner selbst.

Und das ästhetische Wertgefühl ist das Gefühl des Wertes dieses Ichs. Es ist mein unmittelbares Tätigkeitsgefühl, Gefühl der Kraft, Grösse, Weite, Freiheit. Es ist mit einem Worte Selbstgefühl. Es ist das gleiche Gefühl, das in jedem positiven Selbstgefühle vorliegt. Doch ist dieses Selbstgefühl nicht ein spontan, d. h. aus Gründen oder Motiven, die in mir liegen, entstehendes, sondern es ist in der Betrachtung des ästhetischen Objektes in mir bewirkt und erscheint demgemäss an das ästhetische Objekt gebunden oder ihm zugehörig. Der Genuss des Schönen ist demgemäss objektivierter Selbstgenuss.

4. Die Kunst. In solcher Weise vermag ich das Naturschöne wie das Kunstschöne zu betrachten und zu bewerten. Das Kunstwerk aber bietet dafür noch seine besonderen Bedingungen. Sein eigenartiges Wesen, als Kunstwerk, besteht darin, dass es solche Betrachtung und Wertung notwendig macht.

Dies tut das Kunstwerk zunächst dadurch, dass es die Loslösung des ästhetischen Objektes aus dem Wirklichkeitszusammenhang nicht dem Betrachter überlässt, sondern sie objektiv vollzieht und damit dem Betrachter unmittelbar vorschreibt. Dies wiederum geschieht, indem im Kunstwerk das darzustellende Leben in eine neue, der Wirklichkeit dieses Lebens fremde Sphäre, nämlich eben in die Sphäre des Kunstwerkes übertragen erscheint.

Das plastische Kunstwerk etwa überträgt die Form des menschlichen Körpers, und damit menschliches Leben und Erleben, auf den leblosen Stein oder die leblose Bronze; die Malerei gibt das Körperliche wieder in Farbenpigmenten auf der Leinwandfläche; die Musik bindet innere Vorgänge an Töne; die Poesie versetzt einen Zusammenhang des Tuns und Geschehens in eine Welt, die sich unmittelbar als Welt der Phantasie zu erkennen gibt; die Schauspielkunst endlich bannt sie auf die Bretter, die die Welt bedeuten, aber von der Welt zugleich deutlich genug unterschieden sind usw. In dieser Herauslösung des Darzustellenden aus der Welt der Wirklichkeit und Hineinstellung in die aller Wirklichkeit absolut fremde Sphäre der reinen ästhetischen Betrachtung liegt das Wesen der künstlerischen Darstellung.

Als eine in solcher Weise für sich stehende Welt muss die Welt des Kunstwerkes eine durchaus in sich abgeschlossene sein. Dies heisst vor allem, sie muss rein aus sich selbst verständlich sein.

Darin liegt zunächst die Forderung, dass das Kunstwerk äusserlich verständlich, d. h. dass es im Einzelnen und im Ganzen sicher auffassbar sei. Je sicherer und zweifelsfreier diese sinnliche Auffassung ist, um so voller und ungehinderter kann der Genuss dessen sein, was darin vermöge der Einfühlung liegt. Hierzu tritt aber die Forderung der Verständlichkeit des Sinnes und Inhaltes des Kunstwerkes. Dieser Sinn und Inhalt

muss verständlich sein rein aus sich oder aus dem Kunstwerk heraus, ohne den Gedanken an irgend etwas, was ausserhalb des Kunstwerkes liegt. Das Kunstwerk darf nicht in sich Beziehungen tragen zu einer Welt ausser ihm.

Wichtiger ist indessen das folgende: Die Kunst nimmt nicht nur jedesmal einen ästhetischen Inhalt, d. h. letzten Endes ein Leben oder einen Lebenszusammenhang, aus der wirklichen Welt heraus, um ihn zu isolieren und isoliert in die Sphäre der reinen Betrachtung hineinzustellen, sondern sie nimmt ferner auch aus einem solchen Lebenszusammenhang einzelne Züge heraus, um dafür andere Züge, die in der Welt der Wirklichkeit in diesen Lebenszusammenhang unmittelbar mit hineingehören, zurückzulassen und für die ästhetische Betrachtung auszuschalten. Diesen Sachverhalt nenne ich ästhetische Negation.

Auch hierin liegt jedesmal eine Entwirklichung. Zugleich liegt aber darin mehr, nämlich die Konzentration der ästhetischen Betrachtung auf das Nichtnegierte, also auf das tatsächlich Dargestellte; damit zugleich die Erhöhung jener Bedeutung, das volle konkurrenzlose Zurgeltungkommen des Dargestellten und eine entsprechende Steigerung des ästhetischen Genusses. Die „ästhetische Negation“ ist in sich selbst „ästhetische Position“.

Ein besonderer Fall sei hier besonders erwähnt. Die ästhetische Negation kann auch geschehen durch solche Mittel, die andererseits eine positive Zutat zum gesamten Lebensgehalt des Kunstwerkes, und damit eine innere Umgestaltung des Kunstwerkes bedeuten. Die Darstellungsmittel können so geartet sein, dass sie das dargestellte und damit der Wirklichkeit entrückte Leben hineinversetzen in eine ideelle Sphäre, die mit einem eigenen Leben erfüllt ist, also in eine ihm an sich fremde Atmosphäre oder in ein ihm an sich fremdes Medium; dass sie das dargestellte Leben einordnen in einen eigenen und neuen, an diese Darstellungsmittel gebundenen Lebenszusammenhang bringen.

Eine solche ästhetische Zutat und Umgestaltung erfährt z. B. das in der Dichtung dargestellte menschliche Tun und Erleben durch die poetische Sprache, den Rhythmus und den Reim, — Dinge, mit denen dies menschliche Tun und Erleben an sich nichts gemein hat.

„Jedes Material," sagt Klinger, „hat seinen eigenen Geist und seine Poesie." Wir fügen zum „Material" die „Technik", und vereinigen beides im Begriff des Darstellungsmittels und sagen in minder poetischer Wendung: Jedes einmal gewählte Darstellungsmittel schafft für die Darstellung bestimmte Bedingungen, gibt sozusagen eine Spielregel. Die wiederum heisst: Es liegt in der Natur jedes Darstellungsmittels, dass es für die Wiedergabe bestimmter Momente oder Züge in der Welt des Darzustellenden vor allen anderen Darstellungsmitteln prädestiniert ist, andere Momente und Züge dagegen vollkommen oder minder vollkommen ästhetisch negiert.

Dabei ist wiederum zu betonen: Diese ästhetische Negation, ist niemals blosse Negation, sondern sie wird in der Hand des Künstlers ein Mittel zur vollkommeneren Vollbringung seiner Aufgabe. Kein Kunstwerk ist möglich ohne Verzicht. Jedes Kunstwerk ist ein Kompromiss zwischen dem Darzustellenden und dem Darstellungsmittel.

Alle Kunst will letzten Endes das gleiche: nämlich Leben in eine sinnliche Erscheinung bannen und uns darin unmittelbar finden und fühlen, erleben und geniessen lassen. Aber nur die ganze Kunst verwirklicht diesen Zweck im vollen Umfang. Die einzelne Kunst wählt aus der Fülle des Lebens heraus, was ihr taugt und bannt es in ihr Material und bringt es zur Darstellung mit ihren Mitteln. Dabei unterliegt sie den besonderen Gesetzen dieser Mittel.

Probleme der praktischen Philosophie.

9. Die Freiheit des Willens.

a. Der Determinismus.

(Friedrich Paulsen.)

1. Das Problem. An die Spitze der Erörterung stelle ich die Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Wortes: es wird von Willensfreiheit in einem psychologischen und in einem metaphysischen Sinn geredet. Jene bedeutet die Fähigkeit, durch eigenen Willen Ursache von Entschliessungen und Handlungen zu sein (Wahlfreiheit); letztere bedeutet, dass der Wille oder die einzelnen Entschliessungen selbst keine Ursache haben.

In der gewöhnlichen Rede kommt Willensfreiheit allein in dem ersten Sinne vor. Frei wird eine Handlung genannt, sofern sie ihre nächste Ursache in dem Willen des Handelnden hat, unfrei dagegen, sofern sie durch äussere Gewalt bewirkt wurde, sei es unmittelbar durch physischen Zwang, sei es mittelbar durch Drohung, Vorspiegelung falscher Tatsachen u. s. w. Auch im letzteren Fall erscheint nicht eigentlich der Wille selbst als Urheber des Entschlusses, doch ist hier ein weiter Spielraum zwischen leiser Beeinflussung und unwiderstehlicher Nötigung, und also ein entsprechender allmählicher Uebergang von voller Freiheit zu voller Unfreiheit. Jemand bleibt in einem Zimmer, weil er darin zu tun hat, oder weil er keine Neigung empfindet, es zu verlassen, oder weil ihm für das Bleiben die Erfüllung eines Wunsches versprochen, oder weil für das Verlassen eine Strafe in Aussicht gestellt ist, oder weil ein Posten davorsteht, der ihn beim Heraustreten niederschiesst, oder weil die Tür verriegelt und er selbst an Händen und Füssen gebunden ist. Hier haben wir eine Stufenfolge von voller Freiheit bis zu vollendeter Nötigung.

Dass Willensfreiheit im Sinne der Wahlfreiheit stattfinde, ist nie bezweifelt worden. Dagegen ist Gegenstand endlosen Streites, ob auch in dem anderen Sinne von Willensfreiheit die Rede sein könne. Von den Verteidigern der metaphysischen Freiheit wird behauptet, dass der Wille selbst nicht durch Ursachen bestimmt werde, sondern letzte, unverursachte Ursache seiner Entscheidung sei; er trete völlig aus dem vom Kausalgesetz beherrschten Weltlauf heraus. Dies kann wieder auf doppelte Weise gedacht werden. Entweder nimmt man an, der Wille eines Menschen ist ein Agens, das selbst zwar unverursacht ist und ausserhalb des Kausalzusammenhangs steht, nun aber nach immanenter Gesetzmässigkeit sich betätigt in dem Sinne, dass seine Wirkungen aus seiner Natur erfolgen. So Schopenhauer: Operari sequitur esse; aber das esse, der Wille selbst, hat keine Ursache oder ist sozusagen Ursache seiner selbst (causa sui). Oder man nimmt an, dass die einzelnen Willensakte als solche unverursacht sind, so dass jeder als ein absolut neues, durch den bisherigen Verlauf aller äusseren und inneren Ereignisse in keiner Weise bestimmtes Element in die Wirklichkeit eintritt. Der Wille wäre dann, wenn man denn von einem Willen hierbei noch reden wollte, ein völlig gesetzloses Agens.

Das Problem der metaphysischen Freiheit des Willens wird noch vielfach für eines der schwierigsten und grössten Probleme der Philosophie gehalten. Mir scheint es dazu nicht zu gehören. Es ist ein Problem, das unter bestimmten Umständen entstanden ist und mit dem Aufhören dieser Umstände verschwinden wird: es gehört der philosophierenden Theologie, der Scholastik, an. Die griechische Philosophie kennt das Problem eigentlich nicht, es wird nur gelegentlich gestreift; im ganzen betrachtet sie den Menschen unbefangen als ein Glied des Naturganzen, aus dem er hervorwächst und unter dessen allgemeiner Gesetzmässigkeit, soweit denn dieser Begriff von der griechischen Philosophie überhaupt ausgebildet ist, auch er verbleibt. Natürlich ist damit der Unterschied des Freiwilligen und Unfreiwilligen nicht ausgeschlossen; er ist aber zu definieren auf Grund seiner Voraussetzung.

Dagegen fand die kirchliche Philosophie, die auf dem Boden des Dogmas erwuchs, eine schwer aufzulösende Frage vor.

Zwei feststehende Punkte waren gegeben: Gott hat durch seinen Willen den Menschen geschaffen; er muss also ursprünglich gut sein. Andererseits steht nicht minder fest, dass der Mensch, wie er nun ist, von Natur böse ist. Dies zweite Stück ist die Voraussetzung des Grunddogmas von der Erlösung, die Voraussetzung zugleich der Notwendigkeit der Kirche. Wie ist nun das Böse in die Welt hineingekommen? Durch Gott, ihren Urheber? Das ist unmöglich. Gott ist gut und allmächtig, und also sind seine Werke als solche notwendig auch gut. Das Böse muss also hinterher in die Schöpfung gekommen sein. Nicht von aussen, denn ausser Gott und der Welt gibt es ja nichts; also durch die Geschöpfe selbst. Aber wie kann ein Geschöpf ein anderes werden, als es ist, ein anderes, als wozu es vom Schöpfer gemacht worden ist? Hier ist der Punkt, wo die metaphysische Freiheit des Willens als Lösung sich darbot. Gott hat dem Menschen den freien Willen gegeben, damit er aus sich selbst sich für das Gute entscheide, ohne freie Entscheidung gibt es keine Sittlichkeit; Freiheit ist aber der Natur der Sache nach die Möglichkeit, nach beiden Seiten sich zu wenden. Der Mensch nun machte von seiner Freiheit den Gebrauch, für das Böse sich zu entscheiden: Adam sündigte durch Ungehorsam, und mit ihm fiel das ganze Geschlecht. So ist das Böse nicht durch Gott, sondern durch den Menschen in die Welt gekommen, wenn auch mit Gottes Zulassung.

Ob diese Lösung die Schwierigkeit beseitigt, mag dahingestellt bleiben. Man könnte doch fragen: kann überhaupt ein Schöpfer einem Geschöpf solche Freiheit verleihen, etwas mit absoluter Selbständigkeit zu wollen oder zu tun? Wird nicht jede Handlung und Entscheidung aus der Natur des Geschöpfs erfolgen? Und ist dann nicht der Urheber seiner Natur auch Urheber aller seiner Handlungen? Wollte man aber sagen: die Entscheidung gehe nicht aus der Natur des Geschöpfes als Folge hervor, dann käme sie ja über es wie ein absolutes Verhängnis. Auch bleiben rein theologische Bedenken gegen jene Lösung bestehen, z. B. aus der Allmacht und Allwissenheit Gottes, oder aus der Notwendigkeit der Gnade Gottes und der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten; so kommen Calvin und Luther zur Leugnung der Willensfreiheit, jener in der Lehre von der Prädestination, der man logische Konsequenz nicht ab-

sprechen kann, dieser in der Lehre von dem Unvermögen oder der Unfreiheit des natürlichen Menschen, für das Gute sich zu entscheiden. So ist dieses ganze Gebiet, mit Ovid zu reden, instabilis tellus, innabilis unda.

Die moderne Philosophie, die auf dem Boden der neuen Naturwissenschaft entstanden ist, hat das Problem freilich nicht gelöst, aber sie lässt es fallen. Die Einheit und Gesetzmässigkeit des Naturlaufs ist eine der Grundanschauungen der Neuzeit, die sich, seitdem sie von den grossen Denkern des 17. Jahrhunderts ausgesprochen, mit unwiderstehlicher Gewalt durchgesetzt hat. Auch die Auffassung der geistigen Vorgänge ist durch diese Anschauung als regulatives Prinzip mehr und mehr bestimmt worden. Hobbes sieht die geistigen Vorgänge selbst als Bewegungen an, von metaphysischer Willensfreiheit kann also so wenig die Rede sein als von der Entstehung der Bewegung oder Materie aus nichts. Dagegen gibt es selbstverständlich Freiheit in psychologischem Sinn. Er fasst seine Ansicht in eine epigrammatische Formel, die man in der Tat als das letzte Wort in dieser Sache bezeichnen kann: libertas non est volendi, sed quae volumus faciendi; es gibt ein Wollen des Tuns, und das nennen wir Freiheit, aber nicht ein Wollen des Wollens. Spinoza, dessen System schlechterdings keinen Raum für isolierte oder exemte Wirklichkeitselemente lässt, spricht von der Seele als einem geistigen Automaten (automaton spirituale), Leibniz und Wolff versuchen vergeblich durch eine Unterscheidung von mathematischer und physischer Notwendigkeit von dem Vorwurf des Determinismus sich zu reinigen. Kant und Schopenhauer konstruieren allerdings eine „intelligible“ Freiheit; aber in der empirischen Welt, die alle Menschen die wirkliche nennen, herrscht das Gesetz der Kausalität; mit gleicher Notwendigkeit wie die Ereignisse in der physischen Welt erfolgen auch die Ereignisse in der seelischen Welt nach den dieser eigenen Naturgesetzen; nur zufällig, wegen ihrer grossen Verwickeltheit sind sie, wie auch viele Vorgänge in der physischen Welt, z. B. die meteorologischen oder physiologischen, nicht zu berechnen und vorauszusehen. An sich stände dem nichts im Wege, für einen durchdringenden Verstand, der alle in Betracht kommenden Momente in Anschlag zu bringen vermöchte, wäre das Handeln eines Menschen so durchsichtig, wie

die Bewegung der Gestirne. Für die Physiologie unserer Zeit tritt als entscheidender Grund für die Annahme der kausalen Bedingtheit aller seelischen Vorgänge die herrschende Anschauung hinzu, dass die psychischen Vorgänge als Begleiterscheinungen physiologischer Prozesse im Gehirn und Nervensystem zu konstruieren seien. Gilt nun für die letzteren, als physikalische Vorgänge, zweifellos das Gesetz der Kausalität, so muss es auch als geltend für die begleitenden seelischen Vorgänge vorausgesetzt werden. Gilt der Satz: ein organischer Körper von ganz derselben Natur und Konstitution reagiert auf ganz denselben Reiz in gleicher Weise, so gilt auch der Satz: bei völliger Gleichheit der Natur und Disposition, bei völliger Gleichheit der Neigungen und Stimmungen, der Erfahrungen und Vorstellungen, antwortet die Seele auf den gleichen Reiz mit der gleichen Reaktion. Und ebenso: gilt für die Vererbung der leiblichen Eigenschaften das Gesetz der Kausalität, so wird es für die seelischen Anlagen nicht minder gelten, die ja mit jenen gegeben sind.

2. Die Tatsachen. Wie man immer sich zu diesen letzten Spekulationen verhalten mag, die Bedingtheit der Natur und der Entwicklung des Willens und also des Handelns wird angesichts der Tatsachen nicht wohl zu bezweifeln sein. In Wirklichkeit zweifelt auch niemand daran, es glaubt niemand, dass ein menschlicher Wille ein ens a se, oder dass bei gegebener Natur und gegebenen Umständen ein gegebener Reiz einmal diese und ein andermal eine beliebige andere Handlung auslösen werde.

Ich deute die Tatsachen, wie sie jedem sich aufdrängen.

Wie kommt ein Mensch, ein menschlicher Wille, in die Welt? So viel wir sehen, nimmt sein Leben einen Anfang in der Zeit. Ist der Anfang ursachlos? oder ist seine Ursache eigene Wahl? Doch wohl nicht; wie das Tier, so wird der Mensch von Eltern erzeugt und geboren; er gleicht ihnen nach dem Leibe und nach der Seele; er ererbt so gut ihr Temperament, ihre Begierden, ihre sinnlich-intellektuellen Kräfte, wie ihre körperlichen Eigenschaften. Er empfängt den ganzen leiblich-geistigen Habitus des Volks, aus dem er geboren wird, als Naturausstattung. Auch die Geschlechtsbestimmtheit, durch welche das ganze Leben so entscheidend gestaltet wird, empfängt er, wir wissen nicht durch welche Ursachen, doch wird

niemand annehmen, dass es infolge einer eigenen Willensentscheidung geschehe. In der Entstehung des Menschen deutet also nichts darauf hin, dass er gleichsam ein exemtes Gebiet, eine Enklave in dem Reich der Natur bilde, für die ihre Gesetze nicht gelten.

Diese Anlage entwickelt sich dann unter dem bestimmenden Einfluss der Umgebung, der Natur- und vor allem der Menschenumgebung. Das Kind wird durch die Familie hinein erzogen in die Lebensform seines Volkes. Es eignet sich dessen Sprache an und mit der Sprache ein mehr oder minder vollständiges System von Begriffen und Urteilen. Es wird hinein erzogen in die Sitten und Gewohnheiten seines Volkes, von welchen die meisten Menschen lebenslänglich im Handeln und Urteilen bestimmt werden. Es wird in die Schule getan und nimmt hier die allgemeine Bildung der Zeit an, es wird in die Kirche geführt und empfängt hier weiter Eindrücke, die, positiv oder negativ, auf die Gestalt des inneren Menschen lebenslänglich Einfluss üben. Es wird endlich aus dem Hause und der Schule entlassen, aber nur, um unter den Einfluss einer neuen erziehenden Macht zu treten, der Gesellschaft. Auch in die Gesellschaft wird der einzelne hineingeboren, für die Wahl bleibt in der Regel nur ein geringer Spielraum; durch die Abstammung gehört er einer Klasse, einem Stand in der Regel lebenslänglich an. Unablässig arbeitet nun die Gesellschaft an ihm; sie sagt ihm mit Worten und Taten, was recht und unrecht, was anständig und unanständig, was gefällig oder anstössig ist. Sie stellt ihm seine Aufgaben, durch Gebot oder durch Nachfrage. Durch seine Zeit empfängt jeder seine Vorschrift; der Baumeister baut nicht, wie er will, sondern wie die Zeit will: im 14. Jahrhundert gotisch, im 16. Renaissance, im 18. Zopf. So wählt auch der Gelehrte nicht seine wissenschaftliche Aufgabe, sie wird ihm von seiner Zeit gestellt: im 14. Jahrhundert eine begriffliche Untersuchung über Substanz und Akzidens, im 16. lateinische Verse nach dem Muster Virgils, im 18. eine mathematisch-physikalische Untersuchung oder eine gemeinnützige Abhandlung von der Schädlichkeit des Aberglaubens. Heutzutage macht derselbe eine historische Untersuchung über einen verschollenen griechischen Schriftsteller oder gräbt prähistorische Scherben aus.

Der Zusammenhang scheint lückenlos: Volk und Zeit, Eltern und Erzieher, Umgebung und Gesellschaft bestimmen jedem einzelnen Menschen Anlage und Entwicklung, Lebensstellung und Lebensaufgabe. Er erscheint als ein Produkt der Gesamtheit, aus der er hervorwächst; wie ein Spross am Baum nicht durch seinen Willen Form und Funktion hat, sondern durch den Gesamtkörper, an dem er wächst, so bestimmt auch ein Mensch nicht, selbst vor sich selber seiend, durch einen Entschluss seines Willens sich Gestalt und Lebenslos; er kommt in die Welt und er betätigt sich in der Welt als ein Glied des Volkskörpers. Und mit dem Leben seines Volkes ist also auch sein Leben eingesenkt in das geschichtliche Gesamtleben der Menschheit und zuletzt in den allgemeinen Weltlauf. —

Aber, so sagt man, das Selbstbewusstsein weiss doch gar nichts von solcher Notwendigkeit. Jeder hat unmittelbar das gewisseste Gefühl, dass er nicht von aussen zu dem gemacht wird, was er ist, dass alles anders gekommen wäre, wenn er anders gewollt hätte. Und nicht minder hat er das gewisseste Bewusstsein, dass die zukünftige Gestaltung seines Lebens von seinem Willen abhänge: ich könnte noch heute mein Geschäft aufgeben und ein anderes anfangen, könnte nach Petersburg oder nach London oder nach Amerika übersiedeln, das alles steht lediglich bei mir; und damit würde offenbar der Inhalt meines Lebens ein völlig anderer. Ich könnte auch und sollte es vielleicht, so sagt das Selbstbewusstsein, meine Lebensweise, mein Verhalten gegen andere, meinen Charakter ändern. Ist das alles eine Täuschung?

Sicherlich nicht. Das Selbstbewusstsein täuscht hierin gar nicht. Aber was sagt es denn? Doch dies, dass zu den Faktoren, welche den Inhalt meines Lebens, die Gestalt meines Selbst bestimmt haben und bestimmen werden, meine Wünsche und Neigungen, meine Ueberlegungen und Entschlüsse, und zwar diese in erster Linie gehören. Es sagt mir, dass ich nicht von aussen, wie ein Zahnrad in einer Maschine, bewegt werde, sondern durch Vermittlung eines Innern, das ich meinen Willen nenne. Es ist der Unterschied des Organischen vom Unorganischen überhaupt, dass jenes nicht durch äussere, mechanische Einwirkung Gestalt empfängt, sondern durch die Tätigkeit eines inneren Prinzips: ein Bildwerk wird durch Meisseln oder Kneten

geformt, ein organisches Gebilde kann durch mechanische Einwirkung wohl zerstört, aber nicht gestaltet werden. So wird auch der Mensch nicht durch mechanischen Zwang von seiten der Dinge und Menschen gestaltet, sondern der äussere wie der innere Mensch gewinnt seine Gestalt, indem ein inneres Prinzip gegen die Einwirkungen von aussen reagiert und so allmählich sich auswirkt. Das ist es, was das Selbstbewusstsein sagt; keineswegs aber sagt es, dass die einzelnen Vorgänge ursachlos erfolgten, dass in jedem Moment des Lebens jedes beliebige Ereignis, völlig ohne Rücksicht auf alle früheren, eintreten konnte, was ja, wenn es wirklich stattfände, mit der vollständigen Auflösung des Lebens in eine Reihe zusammenhangs- und sinnloser Zufälle gleichbedeutend wäre. Und ebensowenig sagt es, dass jenes innere Prinzip, die Willensanlage, das Ich, oder wie wir es nennen wollen, selbst ein absolut Unverursachtes sei, dass es in die Welt als ein völlig isoliertes Element eintrete. Es widerspricht auf keine Weise der Vorstellung, dass das Ich, nicht anders als der organisierte Leib, ein gewordenes und ursprünglich mit seiner ganzen Natur aus anderem abgeleitetes Wesen ist, das auch noch in seiner ersten Entwicklungsperiode formender Einwirkung gegenüber ungemein bildsam bleibt, das aber allmählich widerstandsfähiger wird und die Fähigkeit erlangt, durch Entschlüsse seine Beziehungen zu seiner Umgebung und dadurch indirekt seine eigene Gestalt zu verändern.

3. Verantwortlichkeit und Zurechnung. Aber wo bleibt dann die Verantwortlichkeit? Dann ist jeder Mensch zuletzt doch, wozu ihn Gott oder die Natur machte, und Gott oder die Natur trägt die Schuld, wenn aus ihm nichts Rechtschaffenes wird. Er selbst kann nichts dafür; hat er sich weder die ursprüngliche Anlage und Willensrichtung, noch Eltern und Gesellschaft ausgesucht, so musste er, ein solcher in solcher Umgebung, ein solcher werden. Wie kann man ihn tadeln, wie kann man ihn strafen für das, was er eigentlich nicht getan, sondern gelitten hat?

Hierauf ist zu erwidern, dass der erste Teil dieser Folgerung nicht ohne Grund ist, wohl aber der zweite. In der Tat, Gott oder die Natur können, wenn sie die Urheberschaft nicht ablehnen können, auch die Verantwortlichkeit für ihre Hervorbringungen nicht von sich weisen. Eine Familie, die in einer

Reihe von Generationen lauter missratene Individuen hervorbrächte, würden wir als eine schlechte und missratene verachten; ein Volk, aus dem lauter widerwärtige und verkommene Gestalten hervorgingen, würden wir hassen und verabscheuen. Wenn die Welt überhaupt nur hässliche und verkommene Geschöpfe hervorbrächte, so würden wir ohne Zweifel sagen: sie taugt nichts, und wenn wir einen Urheber derselben annähmen, so würden wir ihn so wenig als sein Werk bewundern. Gereicht ein schönes und gutes Menschenleben Gott zur Ehre, so gereicht ohne Zweifel ein nichtiges oder schändliches Leben Gott zur Unehre.

Wie die eine Folgerung gezogen werden kann ohne die andere, ist völlig unfassbar. Eine Rechtfertigung Gottes wegen des Bösen, wenn wir so reden wollen, ist nicht auf dem Wege erreichbar, dass man das Böse auf den menschlichen Willen als absolute und letzte Ursache zurückführt, sondern nur durch eine Betrachtung von der Art, dass das Böse, so sehr es böse bleibt, doch um des Guten willen auf gewisse Weise notwendig ist, indem dieses ohne jenes nicht sein und erscheinen kann.

Also die Zurückführung des Bösen auf Ursachen bedeutet allerdings zugleich eine Zurückbeziehung des Urteils auf jene Ursachen. Aber, so ist nun hinzuzufügen, unser Gefühl, unser Urteil und unser Verhalten gegen das richtige oder böse Individuum wird dadurch nicht ein anderes. Freilich, würden wir sagen, aus dieser Wurzel kann nichts gutes kommen; aber damit würden wir nicht zugleich sagen: also ist das Erzeugnis, so verkommen es sein mag, rein und schuldlos, und wir wollen ihm als einem solchen begegnen. Das Urteil über den Wert einer Person hängt davon ab, was sie ist, nicht davon, wie sie geworden ist, und davon hängt auch das Verhalten gegen sie ab. Ein Baum, der schlechte Früchte trägt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Wir wissen wohl, er kann nichts dafür, d. h. er hat nicht sein Dasein und seine Natur selbst gewählt, aber das hindert nicht, zu sagen: er taugt nichts, was hindert er das Land? So rotten wir ein wildes und bösartiges Haustier aus, ohne dass wir meinen, es habe seine Bosheit selbst freiwillig angenommen; es ist nun einmal seine Natur so, und dabei bleiben wir stehen. Nur ein Umstand konnte uns zurückhalten: wenn wir uns überzeugten, dass die Ursache der

missfälligen Bildung nicht sowohl in der ursprünglichen Anlage als in ungünstigen Entwickelungsbedingungen liege, wenn der Baum in schlechtem Erdreich stand, wenn das Tier in den Händen roher Menschen war, dann überlegen und versuchen wir vielleicht, ob es nicht möglich ist, die ungünstigen Einwirkungen zu entfernen, die Missbildung durch Veränderung der äusseren Lebensbedingungen rückgängig zu machen. Ist die ursprüngliche Natur selbst untauglich, dann ist die Verwerfung zweifellos.

Unser Gefühl reagiert nicht wesentlich anders, wo es sich um Menschen handelt. Es dient einem verkommenen und verlumpten Gesellen nicht zur entschuldigenden Empfehlung, wenn er sich darauf berufen kann, er stamme aus einer schon seit Generationen verkommenen Familie. Schwerlich auch vor sich selber. Wenn jemand sich sagte: ich bin durch meine ursprüngliche Natur, von Eltern und Voreltern her, ein schlechter Kerl, mit perversen Instinkten und moralischen Defekten aller Art, so würde das nichts daran ändern, dass er eben auch die Gefühle hätte, von welchen Schlechtigkeit und Verkommenheit begleitet sind. Zur Entschuldigung dagegen würde es ihm vor ihm selber und vor andern gereichen, wenn er sagen könnte: von Natur bin ich gar nicht schlecht, eigentlich gehöre ich gar nicht in die Gesellschaft, in der ihr mich seht. Durch solche Umstände ist es dahin gekommen, freilich nicht, ohne dass ich dabei war; aber ich bin ein Mensch, mein Wille ist nicht absolut widerstandsfähig gegen die Reizungen zum Bösen; ich bin unverschuldet in Not gekommen, ich bin von Menschen niederträchtig behandelt worden, ich bin unversehens in schlechte Gesellschaft geraten. Wenn wir diese Rede glaubhaft finden, dann wird eine Umstimmung des Gefühls bei uns eintreten, das Mitleid wird den Zorn zurückdrängen, wir werden versuchen, den Unglücklichen in günstigere Verhältnisse zu bringen, hoffend, dass die gute Natur über die Missbildung noch Herr werde.

Also eine doppelte Zurechnung findet statt: erst wird dem Individuum selbst sein Leben zugerechnet, sodann auch den Kollektivwesen, durch welche es gestaltet worden ist, der Familie, der Gesellschaftsklasse, dem Volk, der Menschheit, und zuletzt der Allwirklichkeit selbst. So finden wir es tatsächlich überall.

Das Gute und das Böse, das uns zunächst an einzelnen entgegentritt, wird immer und überall zur Würdigung des Kollektivwesens verwertet; aber dadurch wird die Wertschätzung des Einzelnen nicht aufgehoben, im Gegenteil, sie bleibt ja die notwendige Voraussetzung des weiteren Urteils; der Einzelne ist der Punkt, von wo aus Empfindung und Urteil über das Ganze, als dessen Teil er erscheint, sich ausbreitet.

Es ist mir immer aufgefallen, dass die Sorge um die Verantwortlichkeit sich regelmässig allein auf die Zurechnung des Bösen richtet. Warum nicht auch auf die Zurechnung des Guten? Liegt es daran, dass hier die Unabhängigkeit des Werturteils von der Frage nach der Entstehung auf der Hand liegt? Uns an dem Schönen und Guten zu erfreuen, lassen wir uns nicht im mindesten dadurch hindern, dass wir sehen, wie es geworden ist. Oder liegt es daran, dass der Trieb, zu belohnen, in uns weniger dringend ist, als der Trieb, uns zu rächen oder zu strafen?

Ganz ebenso, wie mit der moralischen Zurechnung, verhält es sich auch mit der rechtlichen, die ja auf jener beruht. Die praktische Gerechtigkeitspflege ist niemals darüber im Zweifel gewesen, dass für die Möglichkeit der Zurechnung nur die Wahlfreiheit, nicht die metaphysische Freiheit in Betracht komme; eine Untersuchung der Frage, ob das verbrecherische Individuum die Neigung zum Verbrechen durch Vererbung und Erziehung überkommen oder durch absolute Willensbestimmung sich selber verschafft habe, hat sie niemals für nötig gehalten. Nur vereinzelte Theoretiker sind durch anhaltendes Nachdenken über das Problem der metaphysischen Willensfreiheit oder durch Hinstieren auf die von der Statistik dargebotenen Zahlen in allerlei wunderliche Verwirrung und Zweifel geraten: ob die Gesellschaft ein Recht habe, zu strafen, ob sie nicht vielmehr selbst die Schuldige und Strafbare sei? Mit der Regelmässigkeit von Naturereignissen kehrten die Verbrechen jedes Jahr in gleichen Ziffern wieder, Meineide und Morde und Sittlichkeitsverbrechen; eine Art von Notwendigkeit scheine also hier zu herrschen, wodurch die einzelnen Verbrecher zu Opfern ausersehen würden, das Verbrecherbudget der Gesellschaft voll zu machen.

Hierauf kann man erwidern: es ist ganz recht, die Gesell-

schaft ist schuldig und also auch strafbar, sie bringt die Individuen mit verbrecherischen Neigungen, sie bringt auch Anreiz und Gelegenheit zum Verbrechen hervor. Aber wird sie denn nicht gestraft? Ist nicht zuerst das Verbrechen selbst eine Strafe, die sie erleidet? Der, an dem es verübt wird, gehört ihr ja so gut an, wie der Verbrecher. Und eine weitere Strafe ist Furcht und Unruhe, die durch das Verbrechen erzeugt wird. Und eine dritte die Strafe selbst, die an dem Verbrecher vollzogen wird: indem er leidet, leidet wieder ein Glied der Gesellschaft, nämlich eben das, mit dem sie gesündigt hat. Und endlich leidet die Gesellschaft als Gesamtheit eben die Strafen, die sie vollzieht; ist es etwa keine Strafe für ein Volk, viele Tausende mit ungeheuren Kosten in Zuchthäusern und Gefängnissen zu bewachen, zu ernähren, zu kleiden, zu beschäftigen? Sollte die Gesellschaft noch auf andere Weise bestraft werden? Sollten etwa alle übrigen, mit einziger Ausnahme des Verbrechers, als des einzigen Unschuldigen bei der Sache, bestraft werden? Oder was meinen jene Wunderlichen?

Hinzuzufügen wäre dann weiter, dass unter dem Gesichtspunkte des Gesamtlebens Strafe als ein Heilmittel gegen gewisse Uebel der Gesellschaft zu betrachten ist, ein schmerzliches Heilmittel, das die Gesellschaft sich selber verordnet, um jener Uebel, nämlich der Verbrechen, ledig zu werden. Natürlich legt man das Heilmittel da auf, wo der Schaden ist, das heisst, bei dem Verbrecher; hier wird auch zunächst die Wirkung erwartet. Der Verbrecher wird etwa gefangen gesetzt. Dadurch wird ihm in eindringlicher Weise deutlich gemacht, dass sein Verhalten auch für ihn nicht zweckmässig sei, er kann nicht darauf verzichten wollen, in und mit der Gesellschaft zu leben; durch die Strafe wird er erinnert, dass das nur unter gewissen Bedingungen möglich sei, und dass er, wenn er auf jene Bedingungen nicht eingehe, hoffnungslos in der Hand der Stärkeren sei. Zugleich wird ihm in der Arbeit der Weg zu einem friedlichen und erspriesslichen Leben gezeigt. So ist das Zuchthaus gewissermassen ein Krankenhaus für moralische Irre, in dem sich denn, wie auch in anderen Krankenhäusern, neben Heilbaren Unheilbare finden. Zugleich bewahrt sich die Gesellschaft durch Absperrung und Abschreckung vor dem Ansteckungsstoff, versucht es wenigstens, wenn es denn auch nicht

durchweg gelingt. Die Todesstrafe wäre nicht anders zu betrachten: sie ist das letzte Mittel, den Verbrecher von seinem bösen Willen zu heilen; was für ein Gewinn wäre ihm verlängertes Leben zur Vermehrung der Schuld? Und zugleich schützt sich die Gesellschaft vor den weiteren Störungen, welche ein heillos erkranktes Glied um sich verbreitet. In der wirklichen Welt ist, wie gesagt, hierüber niemals Zweifel gewesen. Die Zurechnungsfähigkeit und die rechtliche Verantwortlichkeit hat lediglich die Freiheit im psychologischen Sinne zur Voraussetzung. Sofern sich der Wille eines Menschen in seiner Tat ausdrückt, ist sie seine Tat, und er dafür verantwortlich; ob dieser Wille selbst durch Ursachen ausser ihm geworden ist, was er ist, diese Frage wird von dem Richter nie und nirgends aufgeworfen. Sofern dagegen eine Handlung nicht den wirklichen Willen zum Ausdruck bringt, findet auch nicht Zurechnung statt. Wahnsinn macht Wollen im eigentlichen, menschlichen Sinn, Entschliessung infolge vernünftiger Ueberlegung, unmöglich; heftige Leidenschaft kann unter Umständen in gewissem Mass dieselbe Wirkung haben, in der Tat kommt dann nicht der eigentliche Wille des ganzen Menschen zum Ausdruck. Deshalb entlastet Affekt und Mangel an Ueberlegung vor Gericht; allerdings nicht ganz, denn die Unfähigkeit, sich einer leidenschaftlichen Aufwallung zu erwehren, ist ein Mangel des Willens, gegen welchen die Strafe als ein wirksames Heilmittel aufgelegt wird. Ganz vermag dagegen ein unverschuldeter oder unabwendbarer Irrtum zu entlasten; wenn der Wille der Handlung völlig fremd war, bedarf es auch zu seiner Heilung keines Mittels.

Sollte aber noch jemand durch jene psycho-physischen Spekulationen sich beirrt fühlen und denken: im Grunde steht es ja doch nirgends anders als beim Wahnsinn auch; wie wir diesen als Gehirnkrankheit betrachten und behandeln, so müssen wir es auch mit allen anderen Abnormitäten halten; der verbrecherische Trieb des Diebes oder des Brandstifters ist ja wissenschaftlich ebenfalls als Gehirndisposition, erbliche oder erworbene, zu betrachten, und folglich muss man den damit Behafteten als Kranken behandeln, so wäre hierauf zu erwidern: Gewiss, man mag die Dinge so ansehen, der Trieb zur Brandstiftung ist auch als abnorme Gehirndisposition zu konstruieren,

und ebenso der Trieb zu stehlen; und natürlich, auch der Trieb des Knaben, der mutwillig seine Sachen ruiniert, oder des kleinen Mädchens, das durch Leichtsinn und Flatterhaftigkeit Eltern und Lehrer ärgert, das alles ist auch als abnorme oder krankhafte Gehirndisposition zu betrachten. Aber, nun zieht auch die Konsequenzen. Krankheiten sucht man zu heilen mit den Mitteln, die sich in der Erfahrung als wirksam erweisen. Kann der Arzt den Gehirnkranken durch Diät und Duschen und Medikamente heilen, vortrefflich; und kann er auch den mit dem Trieb zur Brandstiftung Behafteten mit denselben oder ähnlichen Mitteln zurechtbringen, vortrefflich; wir werden ihm denselben gern zur Heilung anvertrauen, und dazu auch noch den bösen Buben, der durch seine Streiche uns ärgert. Gelingt es ihm aber nicht, mit seinen Mitteln Erfolge zu erreichen, so wolle er uns nicht hindern, andere Mittel zu versuchen, oder gar durch Erfahrung als probat erwiesene anzuwenden; z. B. für den bösen Buben ein altbewährtes Naturmittel, das an den Zäunen wächst. Und kann er dem diebischen Triebe oder dem Zerstörungstrieb nicht mit Mitteln aus der Apotheke beikommen, so gestatte er einstweilen ein altes Mittel weiter zu gebrauchen, das zwar keineswegs sicher wirkt, aber doch in gewissem Mass als Gegenwirkung gegen solche Triebe sich bewährt hat, nämlich Gefängnis und Zuchthaus. Sobald er ein sichereres, einfacheres, weniger umständliches und weniger kostspieliges Spezifikum entdeckt hat, werden wir gern auf diese an sich weder erfreulichen noch zulänglichen Mittel verzichten. — Aber, warum behandelt ihr dann nicht den Irren ebenso? warum führt ihr ihn nicht vor den Richter und verurteilt ihn zu Gefängnis, wenn er etwas Sträfliches getan hat? — Ja gewiss würden wir es tun, wenn wir glaubten, dass die Behandlung durch Richter und Gefängnisaufseher einen besseren Erfolg verspräche, als die durch Arzt und Krankenwärter, für ihn und für andere, ähnlich Behaftete. Einstweilen aber sind wir der Meinung, dass die Behandlung nach dem Strafgesetz auf ihn gar keinen Eindruck machen, sein zukünftiges Verhalten gar nicht beeinflussen würde, wie es die Rute bei dem Buben, das Gefängnis — wenigstens zuweilen — bei dem Diebe und seinen möglichen Nachfolgern erreicht. Uebrigens nehmen wir natürlich den Irren, wenn er sich selbst oder anderen gefährlich ist,

in Verwahrung und schützen uns gegen ihn, so gut wir können, ebenso wie gegen den Dieb.

In der Tat, es ist sehr wunderlich, erst die verbrecherischen Triebe als Krankheiten zu konstruieren, um dann daraus zu schliessen, dass man also dagegen nichts tun dürfe. Gegen Krankheiten braucht man eben alle Mittel, die helfen, zuweilen auch brennen und schneiden.

---

b. Der Indeterminismus.

(William James.)

Es herrscht allgemein die Ansicht, aus dem Streite um die Willensfreiheit sei längst aller Saft ausgepresst, und kein neuer Kämpfer könne mehr tun, als abgestandene Argumente aufwärmen, die jeder schon gehört hat. Das ist durchaus falsch. Ich weiss von keinem Gegenstande, der weniger erschöpft wäre, oder in dem das erfinderische Genie mehr Aussicht hätte, neuen Boden umzubrechen. Lässt sich auch vielleicht kein abschliessendes Urteil erzwingen, keine Beistimmung erpressen, so lässt sich doch unser Sinn vertiefen für das, worin eigentlich der Streit zwischen beiden Seiten besteht, und was eigentlich die Begriffe der blinden Notwendigkeit und der Willensfreiheit in sich schliessen. Mit anderen Worten: Wenn wir wirklich frei sind, so sollte unsere erste Tat der Freiheit in aller inneren Folgerichtigkeit darin bestehen, dass wir behaupten, wir seien frei. Dies müsste eigentlich, wie mir scheint, den Verteidigern der Willensfreiheit jede Hoffnung auf eine zwingende Beweisführung nehmen, — eine Beweisführung, auf die ich für meine Person ganz gern verzichte.

Nachdem wir uns das von vornherein klar gemacht haben, können wir weitergehen, — doch nicht, ohne uns einen weiteren Punkt vor Augen zu halten. Die Argumente, die ich geltend zu machen im Begriff stehe, gehen sämtlich von zwei Annahmen aus. Erstens: Wenn wir Theorien über die Welt bilden und sie gemeinsam erörtern, so tun wir es, um eine Anschauung von den Dingen zu erlangen, die uns subjektive Befriedigung

verschafft. Und zweitens: Wenn zwei Anschauungen vorliegen, deren eine uns im ganzen rationaler erscheint als die andere, so haben wir das Recht, jene für die richtigere von beiden zu halten. Hoffentlich sind Sie alle gewillt, diese Annahme mit mir zu machen, denn wenn einige von Ihnen es nicht sind, so werden sie sich, fürchte ich, von allem übrigen, was ich noch zu sagen habe, wenig erbauen. Ich kann mich nicht mit der Erörterung dieses Punktes aufhalten; aber ich selbst glaube, dass alle die grossen Errungenschaften der Mathematik und Naturwissenschaft — unsere Lehren von der Entwicklung, von der gleichförmigen Gesetzmässigkeit u. s. w. — hervorgehen aus unserem unbezähmbaren Verlangen, die Welt in unserem Geiste in eine rationalere Gestalt zu bringen als die, welche aus der rohen Ordnung unserer Erfahrung hervorgeht. Die Welt hat sich diesem unserem Verlangen nach Rationalität gegenüber in hohem Grade bildsam erwiesen. Wie viel weiter sie sich bildsam zeigen wird, kann niemand sagen. Unser einziges Mittel, es ausfindig zu machen, besteht darin, dass wir es versuchen; und meinem Gefühl nach steht es mir ebenso frei, es mit Begriffen moralischer Rationalität zu versuchen, wie mit solchen mechanischer oder logischer Rationalität. Verletzt eine bestimmte Formel, die das Wesen der Welt ausdrücken will, mein moralisches Bedürfnis, so werde ich mich ebenso frei fühlen, sie über Bord zu werfen oder wenigstens zu bezweifeln, als wenn sie z. B. mein Bedürfnis nach Gleichförmigkeit des Naturlaufs verletzte, denn soweit ich sehen kann, ist das eine Bedürfnis ganz ebenso subjektiv und gefühlsmässig, wie das andere. Was ist z. B. das Kausalitätsprinzip anderes als ein Postulat, ein leerer Name, der einfach den Wunsch vertritt, dass die Folge der Geschehnisse eines Tages eine tiefere Zusammengehörigkeit der einzelnen Dinge offenbaren möge, als die blosse willkürliche Nebeneinanderstellung, die jetzt in der Erscheinungswelt zu Tage tritt? Es ist ganz ebenso ein Altar für einen unbekannten Gott, wie der, welchen Paulus in Athen fand. Alle unsere Wissenschaften und philosophischen Ideale sind Altäre für unbekannte Götter; Gleichförmigkeit des Naturlaufs ebensowohl wie Willensfreiheit. Wird dies zugestanden, so können wir auf gleichem Fusse disputieren. Behauptet aber jemand, Freiheit und Mannigfaltigkeit seien in erster Linie subjektive Bedürfnisse, Notwendigkeit und

Gleichförmigkeit dagegen seien etwas ganz Verschiedenes, so sehe ich nicht, wie wir überhaupt disputieren können.

1. Die Streitfrage. Zunächst nun muss ich Ihre Bekanntschaft mit den üblichen Argumenten über unseren Gegenstand voraussetzen. Ich kann mich nicht damit aufhalten, die alten Beweise aus der Verursachung, aus der Statistik, aus der Sicherheit, mit der wir gegenseitig unser Verhalten voraussagen können, aus der Unveränderlichkeit des Charakters, und alle übrigen wieder aufzunehmen. Aber es gibt zwei Wörter, welche diesen klassischen Argumenten herkömmlicherweise anhangen und über die wir unverzüglich unsere Verfügung treffen müssen, wenn wir irgendwie vorwärts kommen sollen. Auf der einen Seite steht das rühmende Wort „Freiheit", auf der anderen das herabsetzende „Zufall", der Begriff einer offenstehenden „Möglichkeit" [1]). Den Ausdruck „Zufall" wünsche ich beizubehalten; dagegen möchte ich das Wort „Freiheit" los werden. Das damit assoziierte lobende Urteil hat den übrigen Inhalt so überwuchert, dass beide Seiten das allgemeine Recht seines Gebrauchs beanspruchen, und dass die heutigen Deterministen darauf bestehen, sie seien allein die Vorkämpfer der Freiheit. Den altmodischen Determinismus können wir harten Determinismus nennen. Er schreckte nicht vor Ausdrücken zurück, wie Fatalismus, Willensknechtschaft, Nötigung und dergleichen. Gegenwärtig haben wir einen weichen Determinismus, dem strenge Ausdrücke missliebig sind, der den Fatalismus, die Notwendigkeit, ja sogar die Prädetermination zurückweist und behauptet, sein eigentlicher Name sei Freiheit; denn Freiheit sei nur begriffene Notwendigkeit, und Knechtschaft dem Höchsten gegenüber sei echte Freiheit.

Nun bildet dies alles einen Pfuhl von Ausflüchten, in dem die eigentliche sachliche Streitfrage gänzlich erstickt worden ist. Die Freiheit in all diesen Bedeutungen enthält eben gar kein Problem. Gleichviel, was der „weiche" Determinist unter ihr versteht, — ob er das Handeln ohne äusseren Zwang meint, oder das rechtschaffene Handeln, oder die Unterordnung unter das Gesetz des Universums, — wer kann ihm nicht antworten,

[1]) Englisch „chance", was sowohl „Zufall" als „Möglichkeit" bedeutet und im folgenden bald auf diese, bald auf jene Weise zu verdeutschen ist.

dass wir dann manchmal frei sind und manchmal nicht? Aber es gibt ein Problem, welches nicht in einem Wortstreit besteht, sondern auf Tatsachen sich gründet, eine Streitfrage von höchster Wichtigkeit, die oft ohne jede Diskussion in einem einzigen Satze — ja in einer einzigen Parenthese eines Satzes — von eben denselben Autoren entschieden wird, die ganze Kapitel ausspinnen in ihrem Bemühen, zu zeigen, was „echte" Freiheit ist; das ist das Problem des Determinismus, worüber wir uns heute abend unterhalten wollen.

Glücklicherweise haften diesem Worte oder dem ihm gegenüberstehenden („Indeterminismus") keine Zweideutigkeiten an. Beide bezeichnen eine äussere Art und Weise des Geschehens, und mit ihrem kalten Klange, der an die Mathematik erinnert, assoziieren sich keine Gefühle, die unsere Unparteilichkeit im voraus zu Gunsten der einen Seite bestechen könnten. Nun ist es, wie ich vorhin andeutete, ganz unmöglich, für die Entscheidung des Streites zwischen Determinismus und Indeterminismus Evidenz äusserer Art zu finden. Wir wollen den Unterschied zwischen ihnen ins Auge fassen und selbst zusehen. Worin besteht die Behauptung des Determinismus?

Er behauptet, dass jene Teile des Universums, die bereits festgelegt sind, durchaus festsetzen und bestimmen, worin die anderen Teile bestehen werden. Im Schosse der Zukunft liegen keine zwiefachen Möglichkeiten verborgen: der Teil, den wir die Gegenwart nennen, verträgt sich nur mit einem einzigen Ganzen. Jede andere zukünftige Ergänzung, als die von Ewigkeit her fest bestimmte, ist unmöglich. Das Ganze ist in jedem einzelnen Teile enthalten und verschmilzt diesen mit den übrigen zu einer absoluten Einheit, einem Eisenblock; und da gibt es keine Zweideutigkeit und keinen Gedanken an eine Abweichung von einmal eingeschlagenen Wegen.

Der Indeterminismus dagegen behauptet, dass die Teile in ihrem Verhältnis zueinander eine gewisse Bewegungsfreiheit haben, so dass durch die Bestimmung eines derselben nicht notwendig ausgemacht wird, worin die anderen bestehen werden. Er gibt zu, dass es vielleicht viel mehr Möglichkeiten gibt, als Wirklichkeiten, dass Dinge, die sich unserem Erkennen noch nicht offenbart haben, vielleicht wirklich an sich zweifelhaft sind. Beide Formen der Zukunft, die wir uns denken können,

sind jetzt vielleicht in Wahrheit möglich; und erst in dem Augenblick wird eine derselben unmöglich, wo die andere sie durch ihre eigene Verwirklichung ausschliesst. So bestreitet der Indeterminismus, dass die Welt eine einzige unbiegsame Einheit von Tatsachen ist. Er behauptet, es gebe in ihr einen gewissen, nicht weiter reduzierbaren Pluralismus, und bestätigt dadurch unsere gewöhnliche naive Anschauung der Dinge, wonach die Wirklichkeiten in einem ausgedehnteren Meere von Möglichkeiten schwimmen, aus denen sie ausgesucht werden; irgendwo, so sagt der Indeterminismus, existieren solche Möglichkeiten.

Der Determinismus dagegen behauptet, sie existieren nirgends: die einzigen Kategorien des Wirklichen seien auf der einen Seite die Notwendigkeit und auf der anderen die Unmöglichkeit. Möglichkeiten, deren Verwirklichung ausbleibt, sind für den Determinismus blosse Illusionen: sie waren überhaupt nie Möglichkeiten. Es gibt nach seiner Ansicht in diesem unseren Universum nichts, was einen Anfang bezeichnet, insofern alles, was daselbst wirklich war oder ist oder sein wird, virtuell von Ewigkeit her vorhanden gewesen ist. Die Wolke von zwiefachen Möglichkeiten, in die unser Geist seine Masse von Wirklichkeiten einhüllt, ist eine Wolke von puren Täuschungen, denen von Rechts wegen nur der Name „Unmöglichkeiten" zukommt.

Die Streitfrage ist also, wie Sie wohl sehen, ganz scharf bestimmt und kann durch keine Terminologie mit lobenden Ausdrücken vertuscht oder verwischt werden. Die Wahrheit muss entweder auf der einen Seite liegen oder auf der anderen; wenn sie auf der einen liegt, so ist die andere falsch.

Die Frage bezieht sich einzig und allein auf die Existenz von Möglichkeiten, im strengen Sinne des Wortes, d. h. von Dingen, welche sein können, aber nicht müssen. Beide Seiten geben z. B. zu, dass ein Willensakt eingetreten ist. Die Indeterministen behaupten nun, an seiner Stelle habe ebensogut ein anderer Willensakt eintreten können; die Deterministen dagegen schwören darauf, dass unmöglich an seiner Stelle etwas anderes hätte geschehen können. Kann da nun die Wissenschaft herbeigezogen werden, damit sie uns sage, welche von diesen beiden einander so schroff widersprechenden Ansichten die richtige ist? Die Wissenschaft sagt, sie ziehe nur solche Schlüsse, die sich

auf Tatsachen stützen, auf Vorgänge, die sich tatsächlich ereignet haben; wie aber kann eine noch so grosse Gewissheit, dass irgend etwas tatsächlich geschehen ist, uns die geringste Kunde darüber geben, ob etwas anderes anstatt seiner hätte geschehen können oder nicht? Nur Tatsachen können durch andere Tatsachen erwiesen werden. Mit Dingen, die nicht Tatsachen, sondern Möglichkeiten sind, haben Tatsachen nichts zu schaffen. Wenn wir keine andere Evidenz haben, als existierende Tatsachen, dann muss die Frage der Möglichkeiten ein nie aufzuklärendes Geheimnis bleiben.

Und es ist in Wahrheit so: Tatsachen haben kaum etwas damit zu tun, ob wir Deterministen oder Indeterministen sind. Natürlich, wir führen wohlaufgeputzte Tatsachen für die eine Anschauung oder die andere ins Feld. Wenn wir Deterministen sind, so reden wir von der Untrüglichkeit, mit der wir gegenseitig unser Verhalten voraussagen können; wenn wir Indeterministen sind, so betonen wir mit grossem Nachdruck die Tatsache, dass das Leben eben deshalb ein so ausserordentlich ängstliches und gewagtes Spiel ist, weil wir gegenseitig unser Verhalten nicht voraussagen können, — weder im Kriege, noch in der Politik, noch bei irgendwelcher der grossen und kleinen menschlichen Angelegenheiten und Intrigen. Wer erkennt aber nicht die erbärmliche Unzulänglichkeit dieses sogenannten objektiven Zeugnisses für beide Seiten? Was die Lücke in unserem Geiste ausfüllt, ist nicht objektiv und nicht äusserlich. Was uns in Verteidiger und in Gegner der „Möglichkeiten“ scheidet, das sind verschiedene Postulate, — Postulate der Rationalität nämlich. Dem einen erscheint die Welt rationaler, wenn sie Möglichkeiten enthält, dem anderen, wenn diese ausgeschlossen sind; und wir mögen noch so viel darüber reden, dass wir uns äusseren Beweisgründen zu fügen haben: was uns zu Monisten oder zu Pluralisten, zu Deterministen oder Indeterministen macht, das ist im Grunde stets ein derartiges Gefühl.

2. Zufall und Möglichkeit. Die Stärke des deterministischen Gefühls liegt in der Abneigung gegen den Begriff des Zufalls. Sobald wir unseren Bekannten gegenüber für den Indeterminismus zu sprechen beginnen, finden wir, dass ein Teil derselben den Kopf schüttelt. Sie behaupten, dieser Begriff einer zwiefachen Möglichkeit, dieses Eingeständnis, dass von mehreren Ereignissen

irgend ein beliebiges eintreten kann, sei schliesslich doch nur eine umständlichere Bezeichnung für den Zufall; den Begriff des Zufalls aber könne kein gesunder Geist auch nur einen Augenblick in der Welt dulden. Was ist er anders, so fragen sie, als unerfüllte wahnsinnige Unvernunft, Negation aller Verständlichkeit und Gesetzmässigkeit? Und wenn nur das geringste Atom davon irgendwo existierte, was soll dann verhindern, dass das ganze Gebäude zusammenbricht, dass die Sterne ausgehen, dass das Chaos von neuem seine Herrschaft beginnt und die Welt auf den Kopf stellt?

Es gibt nichts, was die Erörterung so schnell abschneidet, wie derartige Betrachtungen über den Zufall. Ich habe Ihnen bereits gesagt, „Zufall“ sei ein Wort, welches ich behalten und benutzen möchte. Wir wollen also genau untersuchen, was es bedeutet, und zusehen, ob es wirklich ein so furchtbares Schreckgespenst für uns sein muss. Ich glaube immer, wenn man die Distel derb anpackt, verliert sie ihren Stachel.

Der Stachel des Wortes „Zufall“ scheint in der Annahme zu liegen, dass das Wort etwas Positives bezeichnet, und dass, wenn etwas durch Zufall geschieht, dies notwendigerweise etwas durchaus Irrationales und Absurdes sein muss. Nun hat aber das Wort Zufall gar keine solche Bedeutung. Es ist ein ganz relativer und negativer Ausdruck, der uns über das, wofür er angewandt wird, weiter gar nichts sagt, als dass es eben keinen Zusammenhang mit etwas anderem hat, — dass es vor seiner eigenen tatsächlichen Gegenwart nicht durch andere Dinge bedingt, sichergestellt oder notwendig gemacht wird. Da dies der subtilste Punkt des ganzen Vortrags ist, so bitte ich Sie, Ihre ganz besondere Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Was ich meine, ist dies: wenn wir etwas „Zufall“ nennen, so wird hiermit gar nichts darüber ausgesagt, was es an sich selbst ist. Es kann etwas Gutes sein, ebensogut aber etwas Schlechtes. Es kann Klarheit und Durchsichtigkeit sein oder die Zweckmässigkeit in eigener Person; es kann, wenn es einmal eingetreten ist, auf undenkbar vollkommene Weise zum ganzen System der andern Dinge passen. Alles, was wir sagen wollen, wenn wir es „Zufall“ nennen, ist, dass keine Gewähr dafür geleistet wird, dass es auch anders ausfallen kann. Denn das System der andern Dinge hat keine Macht über das Zufalls-Ding. Sein Ur-

sprung ist in gewissem Sinne negativ: es eilt dahin mit dem Rufe „Hände weg!“ — es kommt entweder als ein freies Geschenk oder gar nicht.

Aber durch diese Negativität und Undurchsichtigkeit des Zufalls-Dinges, — wenn wir es so ab extra oder vom Gesichtspunkt früherer oder entfernter Dinge aus betrachten, — wird nicht ausgeschlossen, dass es, innerlich betrachtet, und an der ihm zukommenden Stelle an Raum und Zeit, jede beliebige Positivität und Klarheit besitzen kann. Alles, was durch seinen Zufallscharakter ausgemacht wird, ist, dass es etwas wirklich Eigentümliches besitzt, dass es nicht das unbedingte Eigentum des Ganzen ist. Wenn das Ganze seinen Besitz braucht, so muss es warten, bis es ihm bekommen kann, wenn das eine Sache des Zufalls ist. Dass das Universum tatsächlich eine derartige Aktiengesellschaft sein kann, deren Teilhaber beschränkte Verbindlichkeit und beschränkte Macht haben, das ist natürlich eine denkbare Vorstellung.

Gleichwohl reden viele, als müsste die kleinste Dosis von Verbindungslosigkeit der einzelnen Teile, der schwächste Grad von Selbständigkeit, das geringste Schwanken z. B. zwischen verschiedenen in der Zukunft liegenden Möglichkeiten, alles zerstören und dieses schöne Universum in einen sinnlosen Sandhaufen verwandeln, in ein Nulliversum, das gar kein Universum mehr ist. Da nun zukünftige menschliche Willensakte tatsächlich das einzige wirklich Zweifelhafte sind, woran wir zu glauben uns versucht fühlen, so wollen wir uns einen Augenblick damit aufhalten, uns zu vergewissern, ob ihr selbständiger und zufallsmässiger Charakter wirklich derartig düstere Folgen für das Universum mit sich bringen muss.

Was bedeutet es, wenn ich sage, die Wahl meines Heimweges nach der Vorlesung sei zweifelhaft und Sache des Zufalls, soweit der gegenwärtige Augenblick in Betracht kommt? Es bedeutet, dass Divinity-Avenue und Oxford-Street „berufen“ sind, dass aber nur eine dieser Strassen, entweder diese oder jene, „auserwählt“ werden soll. Nun bitte ich Sie, einmal ernstlich anzunehmen, diese zweifache Möglichkeit meiner Wahl sei wirklich vorhanden, und dann weiter die unmögliche Annahme zu machen, die Wahl werde zweimal getroffen und falle jedesmal auf eine andere Strasse. Mit anderen Worten: Stellen Sie

sich vor, ich gehe zuerst durch Divinity-Avenue, und nehmen Sie dann an, dass die Mächte, die das Universum regieren, die Zeit von zehn Minuten mit allem, was sie enthielt, vernichten und mich wieder zur Pforte dieses Gebäudes zurückführen, — in dieselbe Lage, in der ich mich vor der Wahl befand. Stellen Sie sich dann weiter vor, ich treffe nun, während sonst alles dasselbe bleibt, eine verschiedene Wahl und gehe durch Oxford-Street. Sie sehen als passive Zuschauer zu und erblicken die beiden verschiedenen Gestalten des Universums, — in deren einer ich durch Divinity-Avenue gehe, während im anderen Falle dasselbe Ich durch Oxford-Street geht. Wenn Sie nun Deterministen sind, so glauben Sie, eine dieser Gestalten des Universums sei von Ewigkeit her unmöglich gewesen; Sie glauben, sie sei unmöglich gewesen wegen der innerlichen Irrationalität oder Zufallsmässigkeit, die sie irgendwo mit sich bringt. Können Sie aber, wenn Sie die beiden Formen des Universums äusserlich betrachten, sagen, welches die unmögliche und zufallsmässige ist, und welches die rationale und notwendige? Ich bezweifle, dass in dieser Hinsicht der gepanzertste Determinist auch nur den leisesten Schimmer hat. Mit anderen Worten: Jedes Universum, — wenn es nur erst einmal Tatsache geworden und vorhanden ist, — würde unserem Beobachtungs- und Verstandesvermögen ganz ebenso rational erscheinen, wie das andere. Es würde gar kein Kennzeichen geben, nach welchem wir urteilen könnten, das eine sei notwendig, das andere Sache des Zufalls. Wir wollen nun die Götter von der Aufgabe befreien, die wir ihnen zuschoben, und annehmen, meine Wahl gelte, wenn sie einmal getroffen ist, für immer. Ich gehe endgültig durch Divinity-Avenue. Wenn Sie nun als gute Deterministen mit der Behauptung kommen, die alle guten Deterministen stets pünktlich vorbringen, ich hätte der Natur der Dinge nach gar nicht durch Oxford-Street gehen können, und wenn ich es getan hätte, so wäre es Zufall, Irrationalität, Sinnlosigkeit, eine abscheuliche Lücke in der Natur gewesen, so mache ich Sie einfach darauf aufmerksam, dass Ihre Behauptung nichts weiter ist, als ein Machtspruch, nur eine Ansicht, die mit der Wucht eines Dogmas vorgetragen wird, sich aber gar nicht auf Einsicht in Einzelheiten gründet. Vor meiner Wahl erschien Ihnen jede der beiden Strassen ebenso natürlich,

wie mir. Hätte ich nun etwa Oxford-Street gewählt, so hätte Divinity-Avenue in Ihrer Philosophie als die Lücke in der Natur figuriert und Sie hätten dies mit dem besten deterministischen Gewissen in der Welt behauptet.

Wie hohl ist dann aber dieser Protest gegen einen Zufall, den wir, wenn wir ihn vor Augen hätten, an gar keinem Merkmal von rationaler Notwendigkeit unterscheiden könnten! Ich habe das trivialste Beispiel gewählt, aber kein mögliches Beispiel hätte zu irgend welchem verschiedenen Resultate führen können. Denn was sind die verschiedenen Möglichkeiten, welche sich tatsächlich dem menschlichen Wollen darbieten? Was sind jene Gestaltungen der Zukunft, die jetzt als Sache des Zufalls erscheinen? Gleichen sie nicht durchweg der Divinity-Avenue und der Oxford-Street unseres Beispiels? Sind es nicht sämtlich Gattungen von Dingen, die bereits vorhanden sind und sich auf die bestehende Naturordnung stützen? Fühlt sich je ein Mensch versucht, einen absoluten Zufall hervorzubringen, d. h. etwas, das zur übrigen Welt gar keine Beziehung hätte? Gehen nicht alle Motive, die uns bestürmen, alle Gestaltungen der Zukunft, die sich unserer Wahl darbieten, in gleicher Weise aus dem Boden der Vergangenheit hervor, und würde uns nicht jede derselben in dem Augenblicke, in dem sie sich — gleichviel ob durch Zufall oder Notwendigkeit — verwirklichte, zu jener Vergangenheit zu passen und mit den bereits vorhandenen Erscheinungen in der vollkommensten und lückenlosesten Weise ineinanderzugreifen scheinen?

Mit der psychologischen Seite der Frage haben wir nun heute abend nichts zu schaffen. Der Streit des Determinismus mit dem Zufall hat glücklicherweise nichts mit diesen oder jenen psychologischen Einzelheiten zu tun. Es ist ein Streit durchaus metaphysichen Charakters. Der Determinismus bestreitet, dass künftige Willensakte verschieden ausfallen können, weil er behauptet, dass es in der Zukunft keine mehrfachen Möglichkeiten geben kann. Aber wir haben zur Bezeichnung des Streitpunktes genug gesagt. Unbestimmte künftige Willensakte haben in der Tat dieselbe Bedeutung, wie der Zufall. Wir wollen uns nicht fürchten, es von den Dächern zu schreien, wenn es sein muss; denn wir wissen, dass der Begriff des Zufalls im Grunde genau dasselbe ist, wie der Begriff des Geschenkes; jenes ist einfach ein tadelnder, dieses ein lobender Name für etwas, worauf wir keinen wirklichen Anspruch haben. Und ob es zum Guten oder zum Schlimmen der Welt ist, dass es Zufälle oder Geschenke in ihr gibt, das wird durchaus davon abhängen, als was sich diese unsicheren Dinge, auf die wir keinen Anspruch haben, erweisen.

3. Das Dilemma des Determinismus. Wir haben gesehen, was der Determinismus bedeutet; wir haben gesehen, dass die Bedeutung des Indeterminismus mit Recht im Zufall gesucht wird; und wir haben gesehen, dass der Zufall, vor dessen blossem Namen wir zurückbeben sollen, wie vor einer metaphysischen Pestilenz, lediglich die negative Tatsache bezeichnet, dass kein noch so grosser Teil der Welt die Geschicke des Ganzen ausnahmslos zu beherrschen beanspruchen kann. Aber wenn es nun auch bei meiner Erörterung des Wortes „Zufall" vielleicht manchmal geschienen hat, als spräche ich für seine wirkliche Existenz, so hat dies doch bisher nicht in meiner Absicht gelegen. Wir haben uns noch keine Gewissheit verschafft, ob dies eine Welt des Zufalls ist oder nicht; höchstens haben wir uns dahin geeinigt, dass es so scheint. Und nun wiederhole ich, was ich am Anfang sagte, dass die Frage vom streng theoretischen Standpunkt aus unlösbar ist.

Das Höchste, was ich zu vollbringen hoffen kann, ist eine Vertiefung unseres theoretischen Sinnes für den eigentlichen Unterschied zwischen einer Welt, in der es Zufälle gibt, und einer deterministischen Welt.

Vor allem möchte ich Ihnen zeigen, was eigentlich die Anschauung, dass diese Welt eine deterministische ist, in sich schliesst. Die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten, auf die ich Sie aufmerksam mache, hängen sämtlich mit der Tatsache zusammen, dass es eine Welt ist, in der wir fortwährend Urteile der Missbilligung zu fällen haben, wenn Sie mir diesen Ausdruck gestatten.

Kaum eine Stunde vergeht, in der wir nicht wünschen, dass irgend etwas anders wäre. Nun ist es unbestreitbar, dass diese Missbilligung in den meisten Fällen töricht ist. Ja, selbst vom Standpunkt unserer eigenen Interessen aus würden wir das Universum bei einer Neugestaltung unserer-

seits wahrscheinlich verpfuschen. Wie viel mehr vom Standpunkt solcher Interessen aus, die uns unbekannt sind. Wer weise ist, gibt sich solchen Stimmungen deshalb so wenig wie möglich hin. Aber in manchen Fällen ist das Gefühl der Missbilligung recht hartnäckig und schwer zu unterdrücken, — z. B. die Missbilligung zügellos grausamer oder verräterischer Taten, z. B. eines Mordes, gleichviel ob andere sie vollbrachten, oder wir selbst.

Für die deterministische Philosophie war alles, der Mord, der Urteilsspruch und der Optimismus des Angeklagten, notwendig von Ewigkeit her; die Deterministen können keinen Augenblick an die Möglichkeit denken, dass etwas anderes an die Stelle dieser Geschehnisse hätte treten können. Das Zugeständnis einer solchen „zufälligen" Möglichkeit, so sagen sie uns, käme einem Selbstmord der Vernunft gleich; deshalb müssen wir unser Herz gegen den Gedanken stählen. Und hier verwickelt sich unser Knoten. Wenn jener Mord durch die übrigen Teile des Universums bedingt wurde, wenn er sich zu seiner vorherbestimmten Stunde ereignen musste, und wenn nichts anderes dem Sinne des Ganzen entsprochen hätte, — was sollen wir dann vom Universum denken? Sollen wir hartnäckig an unserem Urteil der Missbilligung festhalten und sagen, wenn es auch nicht möglich war, so wäre es doch ein besseres Universum gewesen, wenn es anstatt dieses Mordes etwas anderes enthalten hätte? Das scheint freilich das Natürlichste und Nächstliegende für uns zu sein, aber es ist nichts anderes, als die bewusste Annahme eines gewissen Pessimismus. Das Urteil der Missbilligung nennt den Mord schlecht. Wenn man aber ein Ding schlecht nennt, so bedeutet das, — wenn es überhaupt eine Bedeutung hat, — dass dieses Ding nicht dasein sollte, dass etwas anderes an seiner Stelle stehen sollte. Indem nun der Determinismus verneint, dass etwas anderes an seiner Stelle stehen kann, definiert er virtuell das Universum als einen Ort, wo das, was geschehen sollte, unmöglich ist, — mit anderen Worten: als einen Organismus, der mit einem unauslöschlichen Makel, mit einem unheilbaren Riss behaftet ist. Die Missbilligung des Mordes muss sich, wenn wir verständige Deterministen sein wollen, zu einer ausgedehnteren Missbilligung erweitern. Es ist töricht, den Mord allein zu missbilligen. Bei

der gegebenen Beschaffenheit alles übrigen konnte er nicht anders sein. Was wir missbilligen sollten, das ist die ganze Ordnung der Dinge, in welcher er nur ein Glied bildet.

Gibt es nun aber keinen möglichen Weg, auf dem wir mit gutem intellektuellen Gewissen alles zusammen, Grausamkeit und Verrat, Widerstreben und Missbilligung, gut nennen können?

Gewiss gibt es einen solchen Weg, und die meisten von Ihnen sind wahrscheinlich im Begriff, ihn selbst zu formulieren.

Die notwendigen Handlungen, die wir irrtümlicherweise bedauern, können gut sein, und nichtsdestoweniger kann auch unser Irrtum, indem wir sie also bedauern, gleichfalls gut sein, — unter einer einfachen Bedingung, nämlich der, dass wir die Welt nicht als eine Maschine anzusehen haben, deren Endzweck in der Verwirklichung irgend eines äusseren Guts besteht, sondern vielmehr als eine Einrichtung zum Zwecke der Vertiefung des theoretischen Verständnisses für das, was das Gute und das Böse ihrer inneren Natur nach sind. Nicht das Tun, sondern das Erkennen des Guten und des Bösen liegt der Natur am Herzen. Das Leben ist nur ein einziges langes Mahl vom Baume der Erkenntnis. Ich habe mir angewöhnt, diesen Standpunkt, wenn ich so für mich selbst denke, den gnostischen zu nennen. Von ihm aus gesehen, stellt sich die Welt weder in optimistischer, noch in pessimistischer Gestalt dar, sondern vielmehr eben in gnostizistischer. Da aber dieser Ausdruck vielleicht zu Missverständnissen führen kann, so will ich ihn hier möglichst wenig gebrauchen und lieber von Subjektivismus und vom subjektivistischen Standpunkt reden.

So haben wir uns völlig deutlich gemacht, was man als Dilemma des Determinismus bezeichnen kann, sofern der Determinismus überhaupt beansprucht, die Dinge zu Ende zu denken. Beim Dilemma dieses Determinismus steht links der Pessimismus und rechts der Subjektivismus. Mit anderen Worten: wenn der Determinismus dem Pessimismus entgehen soll, so muss er aufhören, das Gute und das Böse im Leben einfach objektiv zu betrachten; er muss darin vielmehr das an sich selbst indifferente Material zur Erzeugung unseres wissenschaftlichen und ethischen Bewusstseins sehen.

Liegt nicht im Grunde etwas ziemlich Törichtes in unserer gewöhnlichen Anschauung, die äusseren Dinge seien an sich gut oder böse? Kann Mord und Verrat, bloss als äusseres Ereignis, als materieller Bewegungsvorgang betrachtet, schlecht sein, ohne dass jemand vorhanden ist, der sich dieser Schlechtigkeit bewusst ist? Und könnte man das Paradies eigentlich gut nennen, wenn kein bewusstes Prinzip vorhanden wäre, welches die Güte wahrnimmt? Aeussere Güter und Uebel sind, wie es scheint, praktisch nur insofern zu unterscheiden, als sie dazu führen, dass moralische Urteile über sie gefällt werden. Aber dann erscheinen die moralischen Urteile als die Hauptsache, und die äusseren Tatsachen nur als vergängliche Instrumente zu ihrer Erzeugung. Das ist Subjektivismus. Jedem muss einmal jenes seltsame Paradoxon unserer sittlichen Natur aufgefallen sein, dass, während doch das Streben nach der äusseren Verwirklichung des Guten ihr Lebensodem ist, anderseits es scheinen will, als würde die Erreichung dieses Ziels ihren Erstickungstod bedeuten.

Bedeutet das Dilemma des Determinismus eine Wahl zwischen dem Subjektivismus und dem Pessimismus, so sehe ich von streng theoretischem Gesichtspunkt aus wenig Raum für ein Schwanken. Der Subjektivismus stellt sich als die rationalere Auffassung dar. Und ich wüsste nicht, weshalb die Welt ihr nicht entsprechen könnte. Wenn uns gesunde Lebensfreude erfüllt, wenn uns alles Streben, alle Gestalten des Lebens so unaussprechlich wirklich erscheinen, wenn dieselbe Sonne die rohesten und die geistigsten Dinge bestrahlt, und jedes derselben einen wesentlichen Bestandteil der ganzen Fülle bildet, — ja, dann erscheint es doch einem so urkräftigen Universum gegenüber ein mürrischer und mattherziger Standpunkt zu sein, vor irgendwelchen Tatsachen zurückzuschrecken, die es enthält, und zu wünschen, sie möchten nicht vorhanden sein. Lieber sollten wir uns auf den streng dramatischen Standpunkt stellen und das Ganze als einen grossen Roman ohne Ende betrachten, den der Geist des Universums — im Streben, seinen eigenen Inhalt zu verwirklichen — von Ewigkeit zu Ewigkeit ausdenkt und sich selbst vorführt.

Nach allem Gesagten wird mir hoffentlich niemand den Vorwurf machen, dass ich die Gründe, die für den Subjektivismus sprechen, unterschätze. Und wenn ich nun dazu übergehe, darzulegen, warum diese Gründe, so stark sie auch sind, doch nicht mich selbst zu überzeugen vermögen, so vermuten Sie wohl gleich, dass meine Einwendungen noch stärker sind.

Ich bekenne offen, dass sie praktischer Art sind. Nehmen wir im praktischen Leben den Subjektivismus aufrichtig und grundsätzlich an und gehen seinen Konsequenzen nach, so stossen wir auf einige, die uns stillstehen heissen. Ein Subjektivismus mag in noch so strenger und intellektueller Form beginnen, — das Gesetz seiner Natur zwingt ihn, eine andere Seite seines Wesens zu entfalten und mit der verderbtesten Neugier zu enden. Gibt man einmal die Anschauung auf, dass gewisse Pflichten an sich selbst gut sind, und dass wir dazu da sind, sie zu vollbringen, gleichviel, wie uns dabei zu Mute ist, heiligt man einmal die entgegengesetzte Anschauung, das Tun und das Verletzen unserer Pflicht diene beides einem gemeinsamen Zwecke, nämlich der Erzeugung subjektiven Erkennens und Fühlens, und die Vertiefung dieses Erkennens und Fühlens sei das Endziel unseres Lebens, — wo sollen wir dann auf dem Wege abwärts Halt machen? In der Theologie entwickelt der Subjektivismus als seinen „linken Flügel" den Antinomismus. In der Literatur bildet seinen linken Flügel die Romantik, und im praktischen Leben entweder eine entnervte Sentimentalität oder ein rand- und bandloser Sensualismus.

Ueberall nährt er die fatalistische Stimmung. Die, welche schon zu träge sind, macht er noch untätiger, und die, deren Energie schon das Mass überschritten hat, noch unbesonnener. Im ganzen Verlaufe der Geschichte sehen wir, wie der Subjektivismus, sobald er freie Bahn hat, in geistigen, sittlichen und praktischen Ausschweifungen aller Art sich erschöpft. Sein Optimismus verwandelt sich in eine ethische Indifferenz, welche unfehlbar die Auflösung nach sich zieht. Den Kern der romantischen Kundgebungen, der poetischen ebensowohl wie der kritischen oder historischen, bildet diese innere Ratlosigkeit, welche Carlyle weltentrücktes Winseln und Wehklagen nennt.

Und aus diesem romantischen Seelenzustand ist ein theoretischer Ausweg gar nicht möglich.

Der einzige Ausweg ist der praktische. Und da ich nun einmal den heutzutage vielgeschmähten Namen Carlyles genannt habe, so will ich ihn gleich noch einmal nennen und hinzufügen: es ist der Weg, den er verkündet. Es kommt hier nicht an auf Carlyles Leben, auch nicht auf einen grossen Teil seiner Schriften. Was war die wichtigste seiner Lehren? Er sagte: „Zum Teufel mit euern Gefühlen! Hört auf mit euerm schluchzenden Jammern und eurem ebenso schluchzenden Entzücken! Lasst ab von eurer ganzen Gefühlsnarrheit und geht an die ARBEIT wie Männer!“ Das bedeutet aber völligen Bruch mit der subjektivistischen Weltanschauung. Nicht unser Gefühlsleben, sondern das Handeln bildet hiernach die letzte Tatsache, die wir anzuerkennen haben.

Von diesem Standpunkte aus gesehen, gehört das Universum einer Mehrheit halb-selbständiger Gewalten an, deren jede das Wirken der übrigen unterstützen oder hindern und ebenso in ihrem eigenen Wirken durch jene unterstützt oder gehindert werden kann.

Das bringt uns nun aber wieder direkt zum Problem des Indeterminismus. Denn die einzige konsequente Weise, einen Pluralismus, das heisst die Anschauung zu vertreten, dass die Teile der Welt sich gegenseitig durch ihr Handeln beeinflussen können, je nachdem dieses gut ist oder schlecht, ist die indeterministische. Wie kann es ein Interesse, einen Reiz, etwas Erhebendes an sich haben, auf dem rechten Wege zu wandeln, es sei denn, dass wir fühlen können, dass der verkehrte Weg ebenfalls möglich und natürlich ist, — ja, mehr als das: dass er eine unmittelbar drohende Gefahr bildet? Und wie kann es einen Sinn haben, dass wir uns selbst verurteilen, wenn wir den verkehrten Weg einschlugen, es sei denn, dass wir etwas anderes tun konnten, dass der rechte Weg uns ebenso offen stand? Die Bereitwilligkeit, ohne Rücksicht auf unser Gefühl zu handeln, ist mir unverständlich ohne den Glauben, dass Handlungen wirklich gut und schlecht sind. Der Glaube, dass eine Handlung schlecht ist, ist mir unverständlich ohne die Missbilligung bei ihrem Eintritt. Die

Missbilligung ist mir unverständlich ohne das Zugeständnis, dass es wirkliche, echte Möglichkeiten in der Welt gibt. Nur dann ist es etwas anderes als Blendwerk, wenn wir nach dem Fehlschlagen unseres Bemühens, unser Bestes zu tun, das Gefühl haben, als sei dem Universum eine unwiederbringliche Gelegenheit abhanden gekommen, deren Verlust es immerdar betrauern müsse.

Bestehen Sie nun darauf, all dies sei Aberglaube, Möglichkeit sei für das Auge der Wissenschaft und Vernunft eine Unmöglichkeit, und, wenn ich schlecht handle, so komme es daher, dass es dem Universum vorausbestimmt war, diesen Mangel zu leiden, dann fallen Sie auf der Stelle wieder in das Dilemma, in das Labyrinth des Pessimismus und des Subjektivismus zurück, aus dessen Irrgängen wir uns eben erst herausgearbeitet haben.

Nun steht es uns natürlich frei, dahin zurückzufallen, wenn wir wollen. Indessen, welche Schwierigkeiten auch der Philosophie des objektiven Guten und Bösen und dem, wie es scheint, sich aus ihr ergebenden Indeterminismus anhaften mögen, für mich selbst sind die Schwierigkeiten, die der Determinismus mit seiner Alternative zwischen dem Pessimismus und dem Romantizismus enthält, noch grösser. Sie erinnern sich aber wohl, dass ich vor einer Weile ausdrücklich auf den Anspruch verzichtete, in dieser Frage irgendwelche Beweisgründe vorzubringen, die in sogenanntem wissenschaftlichem Sinne zwingend sein könnten.

Dementsprechend sehe ich mich nun genötigt, meine Schlussfolgerung in durchaus persönlicher Form zu konstatieren. Diese persönliche Darlegungsweise scheint mir geradezu zu den Bedingungen des Problems zu gehören; niemand kann mehr tun, als ein möglichst aufrichtiges Bekenntnis der Gründe für den Glauben abzulegen, der in ihm ist, und dann das eigene Beispiel auf andere wirken zu lassen, wie es wirken mag.

So will ich denn ohne Umschweife kurz das Folgende sagen. Die Welt ist und bleibt rätselhaft, welcher Theorie wir ihr gegenüber auch folgen. Der Indeterminismus, den ich verteidige, die auf das Urteil der Missbilligung sich stützende Theorie der Willensfreiheit, wie sie der gesunde Menschen-

verstand vertritt, stellt jene Welt als verwundbar dar, als fähig, durch gewisse ihrer Teile geschädigt zu werden, wenn sie nicht richtig funktionieren. Und sie stellt ihr verkehrtes Funktionieren als eine Sache der Möglichkeit oder des Zufalls hin, die weder unvermeidlich noch sicher zu verhüten ist. In alledem ist es eine Theorie, die weder Durchsichtigkeit noch einen festen Standpunkt gewährt. Sie bietet uns ein pluralistisches, ruheloses Universum dar, in dem man nicht von einem einzigen Punkte aus den ganzen Schauplatz übersehen kann; daher wird sie für einen Geist, den die Liebe zur Einheit um jeden Preis erfüllt, zweifellos ewig unannehmbar bleiben. Einer meiner Bekannten, bei dem dies der Fall ist, sagte einmal zu mir, bei dem Gedanken an mein Universum werde ihm übel, wie beim Anblick der grausigen Bewegung einer Masse von Maden in dem Aas, in dem sie leben.

Während ich nun aber bereitwillig zugebe, dass der Pluralismus mit seiner Ruhelosigkeit unserem Gefühl widerstreitet und in gewissem Sinne irrational ist, finde ich, dass jede ausserdem mögliche Anschauung in noch tieferem Sinne irrational ist. Der Indeterminismus mit seinen Maden, wenn es Ihnen beliebt, in solchen Ausdrücken von ihm zu reden, beleidigt nur den angeborenen Absolutismus meines Verstandes, — einen Absolutismus, der es am Ende vielleicht verdient, unterdrückt und in Schach gehalten zu werden. Der Determinismus aber, nach welchem — um im Bilde zu bleiben — das „Aas“ notwendig ist, ohne dass es „Maden“ geben kann, die es verzehren, verletzt meinen Sinn für die sittliche Wirklichkeit bis ins Innerste. Wenn ich z. B. an solches „Aas“ denke, wie einen Mord, so kann ich darin keinen Vorgang sehen, durch den das Universum als Ganzes in logischer und notwendiger Weise sein Wesen zum Ausdruck bringt, wenn ich nicht vor der Teilhaberschaft mit einem solchen Ganzen zurückschrecken soll. Und ich weigere mich entschieden, ein gutes Einvernehmen mit dem Universum dadurch aufrecht zu erhalten, dass ich blindlings sage, der Mord rieche nicht nach „Aas“, weil er eben aus dem Wesen des Ganzen hervorgehe. Es gibt einige instinktmässige Reaktionen, an denen ich für meine Person mich nicht vergreifen möchte. Die einzige, noch mögliche Ansicht, die des gnostischen Romantizismus, tut aber

meinen persönlichen Instinkten ganz ebensosehr Gewalt an. Sie verfälscht die einfache Objektivität ihrer Aeusserung. Sie verwandelt die tragische Wirklichkeit des Lebens in eine unaufrichtige melodramatische Vorstellung, so schmutzig oder so geschmacklos aufgeputzt, wie es irgend jemandes krankhafter Neugierde beliebt, sie zu veranstalten. Dadurch hinterlässt sie aber bei mir eine Art von subjektivem Aasgeruch, der beträchtlich widerlicher ist, als der objektive, zu dessen Beseitigung ich sie in Anspruch nahm.

Nein! tausendmal besser, als eine solche systematische Zerstörung unserer sittlichen Gesundheit, ist der einfachste Pessimismus, der dann doch wenigstens offen und ehrlich ist; aber noch viel besser, als er, ist die Welt des „Zufalls“ und der „Möglichkeit“. Man mache über diese Ausdrücke sovielen Lärm, wie man will, — ich weiss, dass sie nichts anderes bezeichnen, als den Pluralismus. Wenn nun einige Glieder desselben schlecht sind, so gestattet mir die pluralistische Ansicht — wenn sie mir auch vielleicht manche grosse Anschauung versagt — doch wenigstens dies, dass ich mich mit aufrichtiger Zuneigung und unverfälschtem sittlichen Gefühl den andern Gliedern zuwende. Und wenn ich doch noch das Bedürfnis habe, mir die Welt als Ganzes zu denken, so bringt sie mir zum Bewusstsein, dass eine Welt, in der die „Möglichkeit“, dass sie durchaus gut ist, existiert, auch wenn dieselbe sich nie verwirklicht, besser ist, als eine Welt, in der es eine solche Möglichkeit überhaupt nicht gibt. Jene „Möglichkeit“, deren blossen Begriff man mich ermahnt und beschwört, aus meiner Vorstellung der Zukunft zu verbannen, weil er einem Selbstmord der Vernunft in dieser Frage gleichkomme, jene „Möglichkeit“, — worin besteht sie denn eigentlich? Nun, eben in der Möglichkeit, dass die Zukunft in moralischer Hinsicht anders und besser sein kann, als die Vergangenheit es war. Das ist die einzige Möglichkeit, deren Existenz anzunehmen wir uns bewogen fühlen. Man sollte sich doch eher schämen, sie zurückzuweisen und zu leugnen! Denn ihr Dasein ist die Luft, die der Welt zum Leben nötig ist, das Salz, das sie frisch erhält.

10. Die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik.

a. Pädagogik als Wissenschaft.

(W. Rein.)

Die Frage, ob die Pädagogik eine Wissenschaft oder eine Kunst sei, finden wir schon bei Herbart am Beginn des 19. Jahrhunderts beantwortet. Um die Mitte des Jahrhunderts hat sie Waitz wieder aufgenommen; gegen Ende des Jahrhunderts hin hat Dilthey in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin sich für den wissenschaftlichen Charakter der Pädagogik ausgesprechen.

Trotzdem will das Wort nicht zur Ruhe kommen: Die Pädagogik ist keine Wissenschaft, sondern eine Kunst. Sie ist also nicht lehrbar, sondern beruht auf natürlicher Begabung. Damit wird der Begriff der gottbegnadeten Persönlichkeit als Angelpunkt der erzieherischen Tätigkeit betrachtet, die als künstlerische mehr auf Eingebung als auf Wissen beruhen soll.

So hoch man auch die Macht der Persönlichkeit einschätzt, was alles man zum Lobe des glücklichen Instinkts, des natürlichen Taktes als Helfer in kritischen Lagen sagen mag, zum bewussten Erzieher erhebt sich nur der, dem die Wissenschaft den Weg erleuchtet, der sein ethisches und psychologisches Wissen so fest und sicher verankert hat, dass es ihm klare Regeln für das pädagogische Handeln darbieten kann. Gewiss, die pädagogische Wissenschaft hat eine praktische Spitze und soll sie haben. Aber es ist doch gewiss kein Vorwurf für eine Wissenschaft, dass sie praktisch verwendbar ist. Im Gegenteil. Ihr wird man einen besonderen Vorzug zuerkennen müssen, da sie die enge Fühlung mit dem Leben besitzt und dieses zu beeinflussen vermag. Sie steht mitten im vielgestaltigen Leben darin, Einwirkung empfangend und Einfluss von sich strömend. Das ist aber ein gutes Zeichen wirkender Wissenschaft, dass sie mannigfache Fäden ins Leben hinein besitzt und von hier aus wieder vielfache Anregung erfährt, so dass ein lebendiger Wechselverkehr zwischen beiden stattfindet.

Das ist ein grosser Vorzug der Pädagogik, den sie vor allem mit der Nationalökonomie teilt, die ja auch in regster Verbindung mit den Aufgaben des Tages steht und sie vom prinzipiellen Standpunkt zu bearbeiten und zu leiten versucht. Es kommt hinzu, dass die Pädagogik nicht beschränkt ist auf einen kleinen eingeweihten Kreis. Sie hat es nicht mit Mysterien zu tun, die nur wenigen Sterblichen zuteil werden können. Ihr Kreis ist ein ausgedehnter, da sie auf die Jugend des Landes blickt, und durch sie zusammenhängt mit der Welt der Erwachsenen in Staat, Kirche und Gesellschaft. Eine Wissenschaft, die so eng mit dem Leben verknüpft ist, wird auch immer ein gut Teil des Lebensodems in sich aufnehmen, der von dem Ganzen ausströmt. Darin kann sie ihre Kraft zeigen, und ihre Bedeutung sich sichern gegenüber Wissenschaften, die diese Fühlung nicht besitzen und darum wohl mehr eine Dekoration für den Besitzer sind, ohne nennenswerten Einfluss auf die Gestaltung der fortschreitenden geistigen Bewegungen im Volke.

In dem Sinne nun, dass die Pädagogik das Leben mitgestalten hilft, mag ihr die Bezeichnung einer Kunst zufallen. Dabei darf aber nie vergessen werden, dass das rechte Können durch ein sicheres Wissen getragen werden muss. Die Kunst als eine Summe von Fertigkeiten, die sich vereinigen, um einen bestimmten Erfolg herbeizuführen, bewährt sich im Handeln. Dies aber sucht seine Begründung in wissenschaftlichen Lehrsätzen. So führt die Erziehungskunst zur Erziehungswissenschaft, die bereits Kant gefordert hatte, wenn er sagte: „Der Mechanismus in der Erziehung muss in Wissenschaft verwandelt werden, sonst wird sie nie ein zusammenhängendes Bestreben werden."

Aehnlich ist es ja auch bei den Wissenschaften, die älter sind als die Pädagogik. Hier führte die Ausübung der Kunst ebenfalls zur methodischen Erforschung und zur systematischen Verarbeitung der Forschungsergebnisse. So stützt sich innerhalb der Theologie die Kunst der Predigt und des Religionsunterrichts auf Homiletik und Katechetik; innerhalb der Medizin die Kunst des Chirurgen auf Anatomie und Physiologie; innerhalb der Landwirtschaft die künstliche Pflege des Ackerbaues auf Chemie, Mineralogie u. s. w. Jedes rationelle

Verfahren, das sich irgendwie mit dem Lebensnerv unserer nationalen Arbeit berührt, strebt nach festen wissenschaftlichen Grundlagen. Hiervon sollte die Menschenerziehung allein eine Ausnahme machen? Da sei an ein Wort Ciceros erinnert: „Wollte man behaupten, es gäbe für die wichtigsten Dinge keine Wissenschaft, da doch keine der unbedeutendsten der Wissenschaft entbehrt, so würde man ein wenig besonnen reden, und einen Irrtum in den höchsten Dingen an den Tag legen."

Auf dem Gebiete der Pädagogik konnte sich dieser Irrtum wohl deshalb leicht einschleichen, weil man seinen Blick nur auf den einzelnen Lehrer gerichtet hielt, bei dem sich jedem die Erfahrung aufdrängt, dass die natürliche Mitgift das Haupterfordernis einer erspriesslichen Tätigkeit ist. Man gedenkt dabei des bekannten Spruches: Poeta non fit, nascitur, und schätzt deshalb die wissenschaftlich methodische Beigabe sehr gering ein. Dabei begeht man aber einen doppelten Fehler. Einmal nimmt man aus dem grossen Ganzen der Erziehung nur einen kleinen Teil heraus, nämlich die Lehrtätigkeit. Als ob hierin die Pädagogik aufginge! Dann aber übersieht man vollständig, dass auch die natürliche Mitgift der Klärung und Vertiefung durch erworbenes Wissen bedarf, wenn sie auf die Höhe ihrer Leistungsfähigkeit gehoben werden soll. Das gilt dem Künstler so gut, wie für den Erzieher. Sein Objekt ist keine gestaltlose Materie, sondern ein natürlicher Organismus, der die Gesetze seiner Entwicklung in sich trägt. Diesen Organismus muss der Erzieher wissenschaftlich erforschen, wenn er planvoll auf die Entwicklung desselben Einfluss gewinnen und nicht bloss seinem natürlichen Takt folgen will. Der denkende Erzieher wird sich Rechenschaft darüber geben, wie weit eine bewusste Einwirkung möglich ist, wo sie einzusetzen hat, wie sie am besten durchzuführen ist. Damit wird er also von selbst zu wissenschaftlichen Beobachtungen geführt.

Der Antrieb, seinem Tun einen wissenschaftlichen Rückhalt zu geben, kommt ihm aber nicht nur aus dem Objekt der Erziehung, sondern aus dem Endzweck seiner Tätigkeit, aus dem Ziel, das er verfolgt. Es will in streng wissenschaftlichem Geist erfasst sein. Hier hört des Pädagogen Künstlerschaft

auf. Er kann nicht wie ein Künstler ein Bild schaffen nach seinen Intuitionen, sondern er ist gebunden an die sittlichen Normen, die sich im Gemeinschaftsleben der Menschen entwickelt haben. Damit ist der Blick von dem einzelnen, der erzogen werden soll, hingelenkt zur Gesamtheit, der er angehört. Von hier aus eröffnet sich der Blick in die Kulturarbeit des Volkes, zu der die heranwachsende Generation tüchtig gemacht werden soll, um sie fortzuführen und die Arbeit der Zukunft in einer bestimmten Richtung zu erfassen. Soll dies auch augenblicklichen Eingebungen künstlerischer Einwirkung überlassen, oder gar von übernatürlichen Offenbarungen erwartet werden? Oder ist hier nicht eine wissenschaftliche Untersuchung geboten, die der Erziehungsarbeit einen gewissen Platz in der Kulturarbeit des Volkes anweist, und das Kleine im Zusammenhang mit dem Ganzen wertet?

Ein Vergleich mit der Nationalökonomie mag diesen Gedanken erläutern; sie strebt danach, die Gesetze des wirtschaftlichen Lebens zu entdecken, nach denen sich die Erhaltung und die Mehrung des materiellen Erbes unserer Vorfahren richtet. Auf Grund der gewonnenen Einsicht sucht sie dann auch gestaltend einzuwirken auf das wirtschaftliche Leben der Nation. Die Pädagogik hat es zu tun mit dem geistigen Erbe des Volkes. Ihr ist die Weitergabe der ideellen Güter anvertraut, soweit die heranwachsende Generation in Betracht kommt. Damit hängt die gesamte Organisation des Schul- und Bildungswesens zusammen. Hier spielt die Kunst keine Rolle, sondern die Wissenschaft. Erstere kommt bei der Bildungsarbeit in Frage; das aber ist eben nur ein Abschnitt aus dem Ganzen und auch dabei ist die wissenschaftliche Grundlage nicht entbehrlich, wenn man über blosse Erfahrung, über Meinungen und Ansichten sich hinausheben will.

Auch ein Vergleich mit der Medizin liegt nahe. Die Pädagogik ist eine angewandte Wissenschaft genau so wie die Medizin. Letztere stützt sich auf Naturwissenschaft, namentlich auf Anatomie und Physiologie; erstere auf die Geisteswissenschaften, namentlich Ethik und Psychologie. Die eine will die körperliche Gesundheit auf Wegen bewahren und herstellen, die die wissenschaftliche Erkenntnis des physischen Organismus, seines Baues und seines Lebens, begründen; die andere

will die geistige Gesundheit und Leistungsfähigkeit fördern auf Wegen, die durch die Erkenntnis des psysischen Lebens, seiner Entwicklung und seiner Bedürfnisse gefordert werden. Dass sich hierbei die beiden mannigfach berühren, ergibt sich aus der engen Verbindung des Seelischen mit dem Körperlichen von selbst.

Leider bleibt man nur zu oft bei der Anschauung stehen, als sei die Pädagogik nichts weiter als ein Konvolut individuell verschiedener Erfahrungen und Meinungen. Es ist dies ein Vorurteil, das nur zu leicht auf dem Gebiete der Erziehung entstehen kann, da jeder in Erinnerung an den eigenen Entwicklungsgang Veranlassung hat, sich über die Erziehung und Unterricht einige Gedanken zu machen. Mit feiner Ironie bemerkte aber Herbart: „Wenn es angeborene Ideen gäbe, müssten es wohl pädagogische sein.“ Aber gerade, weil die Erziehungswelt den Gefahren eines oberflächlichen Dilettantismus nur zu leicht ausgesetzt ist, gilt es, nach den Worten Herbarts, durch den Wald der wild aufschiessenden Raisonnements mittels der Wissenschaft eine sichere Heerstrasse zu legen. Diese ist notwendig, vor allem für den Lehrstand. Ebenso wie Mediziner, Richter, Verwaltungsbeamte, Landwirte u. s. w. ihren Rückhalt an wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen suchen, so will auch der Lehrstand, soweit sein pädagogisches Gewissen wach ist, Sicherheit gewinnen, Rechenschaft von seinem Tun geben können auf Grund pädagogischen Wissens. Die Vorstellung, als ob die Pädagogik ein Konvolut verschiedener Meinungen sei, enthält keine Kritik dieser Wissenschaft, sondern eine Selbstkritik, eine Kritik der falschen Vorstellung von Pädagogen.

Wendet man aber ferner ein, dass trotz der Pädagogik nicht selten schlecht erzogen werde, so ist doch wohl die Gegenfrage berechtigt, warum trotz der Homiletik schlecht gepredigt, trotz der Katechetik schlecht unterrichtet, trotz der Medizin falsch behandelt werde, trotz der Landwirtschaftslehre der Acker geringe Frucht trage. Man soll von der Pädagogik nicht mehr verlangen, als von den älteren Wissenschaften.

b. Pädagogik als Kunst.

(Rudolf Lehmann.)

In der pädagogischen Literatur der letzten Jahrzehnte tritt uns mit immer zunehmender Kraft und Entschiedenheit eine Forderung entgegen, welche frühere Zeiten noch nicht gekannt haben: die Forderung, dass die Pädagogik Wissenschaft sein solle, anders ausgedrückt, dass Erziehung und Unterrichtsmethode im ganzen und einzelnen durch ein System von Regeln bestimmt werden sollen, die auf wissenschaftlicher Erkenntnis beruhen. Und zwar ist nicht eine Wissenschaft gemeint, die, wie Geschichte und Statistik, bloss Erfahrungen feststellt und verzeichnet, sondern ein Zusammenhang von Erkenntnissen nach Art eines philosophischen oder naturwissenschaftlichen Systems, das auf Grund unumstösslicher Voraussetzungen Gesetze und Normen für die erzieherische Tätigkeit ergibt.

Welcher Art nun aber müsste die Wissenschaft sein, welche Gebiete nun aber müsste sie umfassen, welche berühren? Die beiden Gesichtspunkte, die für die Theorie wie Praxis allein massgebend sein können, sind der Zweck und die Mittel der Erziehung. Der Zweck wird durch ein sittliches Werturteil oder ein System von solchen bestimmt, die wissenschaftliche oder spekulative Begründung solcher Werturteile ist die Aufgabe der Ethik. Die Mittel der Erziehung hängen von der Natur des Zöglings wie von der des Erziehers, von dem Verhältnis zwischen beiden ab, sie werden mithin durch die Eigenart seelischer Wirkungen und Gegenwirkungen bestimmt. Die Wissenschaft, die solche Wirkungen untersucht und ihre Gesetze feststellt, ist die Psychologie. Die Psychologie und Ethik also sind es, welche für die wissenschaftliche Pädagogik die Grundlage abgeben müssen. Eine von beiden wird ihr die massgebenden Gesichtspunkte liefern und damit die Gestaltung der wissenschaftlichen Erziehungslehre in den Grundzügen bestimmen, während die andere sich ihr unterordnen und eine Art Hilfswissenschaft bilden wird.

Es erscheint als das nächste und natürlichste, dass die führende und herrschende Stellung der Ethik zufällt; denn

die Zwecke der Erziehung sind es doch füglich, welche jede Erziehungstätigkeit in letzter Linie bestimmen. Denkbar aber ist es offenbar auch, dass die pädagogische Betrachtung zunächst einmal das weite Reich der Erfahrungstatsachen und Möglichkeiten durchmisst, welche die Psychologie ihr liefert, um dann nach gewissermassen immanenten Gesichtspunkten das im psychologischen Sinne Zweckmässige auszuwählen.

Man halte fest: um ethische und psychologische Wissenschaft handelt es sich, nicht um blosse Erfahrungen vom Seelenleben und persönliche oder auch allgemeine sittliche Anschauungen. Dass ohne diese keine Erziehung möglich ist, darüber kann man allerdings nicht streiten. Von einer Anzahl Vorstellungen über das wirklich Gute und Wünschenswerte muss füglich jeder Erzieher mehr oder weniger bewusst geleitet werden, denn wozu sollte er denn sonst erziehen? Und noch viel weniger könnte irgend jemand pädagogisch wirken, der nicht an sich selbst und anderen eine Reihe von psychologischen Beobachtungen und Erfahrungen gemacht hätte, die er auf den Zögling anzuwenden und für die Erziehung zu verwerten verstände. Aber sittliche Vorstellungen und psychologische Erfahrungen, und wäre ihre Anzahl noch so gross, sind noch lange keine Wissenschaft, und eine Pädagogik, die sich auf solche stützt, beruht darum auch keineswegs auf wissenschaftlicher Grundlage. Eine Wissenschaft wird durch ihre Grundbegriffe und ihre Methode charakterisiert; und die Pädagogik wissenschaftlich begründen, kann nur heissen, sie methodisch aus den wissenschaftlich geklärten Begriffen und Anschauungen abzuleiten, welche Ethik und Psychologie uns überliefern.

1. Die Ethik als Grundlage der Pädagogik. Allein gegen die Möglichkeit, eine wissenschaftliche Pädagogik auf Ethik zu begründen, erhebt sich von vornherein ein gewichtiges, ja entscheidendes Bedenken; die Ethik ist selbst keine Wissenschaft in dem Sinne, auf welchen es hier allein ankommen kann; es fehlt ihren Begriffen und Einteilungen, ihren Ergebnissen und Forderungen im einzelnen durchaus die Evidenz, das Zwingende, das den Grundcharakter jeder wissenschaftlichen Erkenntnis ausmacht. Es gibt viel Moralsysteme einzelner Philosophen, aber kein einziges von ihnen ist auch

nur in seinen Grundzügen unbestritten; eine allgemeingültige und anerkannte Moralwissenschaft besitzen wir nicht.

Allerdings gibt es eine Anzahl moralischer Begriffe und Werturteile, die — hauptsächlich durch den Einfluss des Christentums — im Laufe von Jahrtausenden im Bewusstsein der Kulturmenschheit festgewurzelt sind, und in der Tat eine gewisse Allgemeingültigkeit, wenn auch mehr gefühlsmässiger als wissenschaftlicher Art, errungen haben: fast alle theologischen und philosophischen Moralsysteme bringen sie übereinstimmend zum Ausdruck. Aber diese Begriffe und Vorschriften beziehen sich zum Teil auf ganz spezielle Gebiete des Willenslebens, wie z. B. das Gebot der Grossmut gegen den Feind, zum Teil aber sind sie ganz allgemeiner und formaler Natur, wie z. B. die Idee des Guten selber, welche den Mittelpunkt aller Ethik bildet: und gerade diese Allgemeinbegriffe lassen die Pädagogik praktisch überall im Stich, wo die Erziehungszwecke ein wirkliches Problem darbieten, da nämlich, wo es sich um eine Auswahl oder um die Ueberwindung eines Gegensatzes zwischen zwei an sich gleichberechtigten Zwecken handelt. Wer würde z. B. die Berechtigung des Patriotismus und des Kosmopolitismus, den Wert der universellen Persönlichkeit und den einer kraftvollen und fruchtbaren Einseitigkeit, den Vorzug der humanistischen oder realistischen Bildung nach allgemeinen ethischen Prinzipien praktisch abgrenzen können? Ist das aber nicht möglich, was bedeutet uns dann eine Wissenschaft, die mit dem Anspruch auftritt, Normen und Regeln zu geben, und die uns doch überall da im Stiche lässt, wo wir solcher Normen bedürfen? Diese aber würde die Ethik auch dann der Erziehung nicht überliefern können, wenn ihre Grundbegriffe fester und allgemeingültiger wären als sie es sind: alles was sie ihr leisten könnte, wäre auch dann doch immer nur ein System, eine Klassifikation der Erziehungszwecke; für die Art jedoch, wie diese Zwecke zu erreichen sind, mithin für die Tätigkeit des Erziehens selber kann sie uns wenig oder gar nichts lehren; sie würde ein System allgemeingültiger Begriffe überliefern, aber keine Erziehungsmethode. Und doch muss es in einer Erziehungslehre noch mehr als in allen übrigen Wissenschaften auf die lebendige Methode, nicht auf das starre und abstrakte Begriffsschema ankommen. Ein solches Schema lehrt uns nichts über das

wahre Wesen der Erziehungstätigkeit, es vermag uns keinen einzigen Vorgang in der Seele des Kindes, im Verfahren des Erziehers nach Ursache und Wirkung begreiflich zu machen. Ist dem aber so, welchen Wert kann es dann haben, dem unendlich lebendigen und, wie alles Lebendige, unendlich komplizierten Gewebe von seelischen Vorgängen, von Wirkungen und Gegenwirkungen, aus denen jede Erziehung und Entwicklung besteht, ein Schema aufzudrücken, das ihm doch stets äusserlich und fremd bleiben muss und daher niemals eine wahrhaft zeugende Kraft ausüben kann? Da wäre es doch offenbar fruchtbarer und besser, alle Ansprüche auf wissenschaftliche Allgemeingültigkeit von vornherein aufzugeben, auf jedes System der Erziehungszwecke zu verzichten, und statt dessen moralische und sonstige Ziele und Werte einfach aufzunehmen, wie sie uns das Leben entgegenbringt, und sie mit den Mitteln, welche Instinkt und Erfahrung uns weisen, nach Möglichkeit zu fördern. Denn es ist nichts als eine Selbsttäuschung, wenn man dem abstrakten Schema eine Fruchtbarkeit für die erzieherische Methode zuschreibt oder wenn man sich vorspiegelt, dass das System, welches der Erziehung künstlich eingeprägt wird, organisch aus dem Wesen der Sache entsprungen sei.

2. Die Psychologie als Grundlage der Pädagogik. Anders und doch wieder ähnlich steht es um die psychologische Begründung der Erziehungslehre.

Dass die Erziehung auf Schritt und Tritt der Erfahrung vom Seelenleben bedarf, kann von vornherein nicht zweifelhaft erscheinen. Dass die wissenschaftliche Psychologie, soweit sie solche Erfahrung sammelt und ordnet, auch der Pädagogik Hilfe leistet, kann ebensowenig angefochten werden. Manches Ergebnis des psychologischen Denkens und des Beobachtens ist längst zu einem Grundpfeiler aller Pädagogik geworden: so z. B. das Verhältnis des abstrakten Denkens zur Anschauung oder die herkömmliche Einteilung der Seelentätigkeiten. Aber es ist weit mehr, als diese allgemeinen Anschauungen und Sätze besagen, was diejenigen im Auge haben, die von einer psychologischen Begründung der Pädagogik im wissenschaftlichen Sinne sprechen. Es bedeute nicht mehr und nicht weniger als die Forderung, dass jeder Schritt, den die Erziehung tut, jede Vorschrift, welche die Unterrichtslehre gibt, auf bewusst erkannten, auf wissenschaftlich festgestellten psychologischen Gesetzen beruhen, durch sie bestimmt, gerechtfertigt, erklärt werden soll.

Diese Forderung nun wäre gerechtfertigt, ja mehr als das, sie wäre unerlässlich, wenn wir wirklich eine Psychologie besässen, wie sie hier vorausgesetzt wird, eine Wissenschaft, die den ganzen Umfang unseres Seelenlebens, wenigstens in seinen Haupterscheinungen und Gesetzen, umspannte und erschöpfte. Tatsächlich aber reicht unser psychologisches Wissen bei weitem nicht aus, um solche Forderungen und Hoffnungen daraus abzuleiten. Schon Herbart urteilte über diese Idee einer psychologischen Pädagogik nüchtern und scharf, sie sei bis jetzt ein frommer Wunsch, sowohl wie die Psychologie, worauf sie fussen müsste; und dieses Urteil ist heute noch ebenso gültig wie in den Tagen, wo er es niederschrieb. Gerade die Fortschritte, welche die psychologische Forschung im 19. Jahrhundert gemacht hat, haben uns die Augen darüber geöffnet, dass wir überall erst im Anfange einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Seelenlebens stehen, dass wir Ansätze zu einer wissenschaftlichen Psychologie, aber nirgends entwickelte Erkenntnis besitzen. Unser psychologisches Wissen vermag bis jetzt nur in den gröbsten und allgemeinsten Umrissen ein Bild des intellektuellen Lebens zu erfassen und wiederzugeben; von der Fähigkeit, die feineren Komplikationen, die mannigfachen Kreuzungen und Abweichungen derselben in der Weise festzustellen, wie Physik und Mechanik sie für die Vorgänge der äusseren Natur berechnen, sind wir unendlich weit entfernt; und vor der Tiefe des Gefühls- und des Willenslebens gar stehen wir wie vor einem dunklen Abgrund, in den bisher kaum ein vereinzelter Lichtstrahl gefallen ist. So reicht denn unsere psychologische Kenntnis allenfalls weit genug, um eine Didaktik der elementaren Fertigkeiten und Kenntnisse in ihren Hauptzügen zu bestimmen; wenn wir aber die Erziehung oder auch nur die Unterrichtslehre in ihrem ganzen Umfang auf die Psychologie begründen wollten, so müssten wir noch für unabsehbar lange Zeit warten, bis wir mit dieser Arbeit auch nur anfangen könnten. Wie weit in späteren Jahrhunderten einmal die psychologische Wissenschaft in die Tiefe dringen wird, das lässt sich freilich nicht absehen und ahnen. Einstweilen aber muss unser psycho-

logisches Wissen auf Schritt und Tritt durch das Gefühl und den Analogieschluss ersetzt werden, in der Pädagogik nicht minder als im Leben. Und schwerlich wird sich dieses Verhältnis jemals wesentlich ändern; wohl immer wird das, was man in fest umrissene verstandesmässige Begriffe fassen, nach Gesetzen bestimmen kann, nur ein Teil, ein Ausschnitt — und vielleicht nicht einmal der wesentlichste — des Seelenlebens sein. Was sich unter der Schwelle des Bewusstseins regt oder im Dämmerlicht des Halbbewusstseins an die Oberfläche ringt, das Gefühls- und Triebleben, die irrationale Seite der Psyche, wird sich dem psychologischen Verständnis schwerlich jemals so weit erschliessen, dass es möglich wäre, nicht nur zureichende Erkenntnisse und Gesetze, sondern auch feste Regeln des Handelns mit naturwissenschaftlicher Sicherheit daraus zu schöpfen. —

Es ist aber vielfach anders gemeint, wenn die Forderung einer psychologischen Pädagogik erhoben wird. Es geschieht das auch von Leuten, die sich des Unzugänglichen unserer psychologischen Erkenntnisse durchaus bewusst sind; und sie wollen damit nicht sowohl sagen, dass der geringfügige feste Bestand des psychologischen Wissens, als dass die Methoden der psychologischen Forschungen für die Pädagogik verwertet werden sollen. Soweit nun hierin ein Hinweis auf den Wert der psychologischen Beobachtung im allgemeinen liegt, eine Mahnung, zu beobachten, ehe man Erziehungsmassregeln trifft, oder gar darüber schreibt, — soweit werden wir dieser Mahnung beipflichten. Es ist eine alte Klage, dass die Lehrer ihre Schüler schlecht kennen: Rousseau stellt dieselbe an die Spitze seines Emile, und auch heute noch haben wir allen Grund, seinen Zuruf zu beherzigen: Commencez donc par mieux étudier vos élèves! Und auch das ist sicherlich zuzugeben, dass eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Psychologie geeignet ist, zu einer solchen Beobachtung anzuregen, dem angehenden Pädagogen Gesichtspunkte für dieselbe zu geben und sein Interesse dafür zu erwecken. Als Vorbereitung für den pädagogischen Beruf sollte daher eine ernstliche Beschäftigung mit der Psychologie unbedingt gefordert werden. Aber die Forderung einer wissenschaftlichen Pädagogik ist mit einem solchen vorbereitenden Studium offenbar noch ebensowenig befriedigt, wie mit der

blossen allgemeinen Tendenz auf die Beobachtung der Schüler. Was sie verlangt, ist eine Forschung im Sinne der exakten Methode der experimentellen Psychologie: das messende und rechnende Verfahren soll auf die Pädagogik angewendet werden; die Erziehung überhaupt und insbesondere die Einrichtung des Unterrichts soll sich auf die Ergebnisse des wissenschaftlichen Versuchs und der Statistik stützen.

Ueber die Möglichkeit und den Wert exakter Methoden in der Psychologie im allgemeinen zu urteilen, ist hier nicht der Ort; soviel aber, glaube ich, darf man getrost behaupten, dass für die Pädagogik, bisher wenigstens, noch nichts dabei herausgekommen ist, was von Belang wäre. Was z. B. über Ermüdungszunahme auf experimentellem Wege festgestellt ist, deckt sich allerdings mit der alten, immer erneuten Erfahrung jedes Schulmanns; aber diese Erfahrung bedarf ebensowenig der Bestätigung durchs Experiment, wie sie erschüttert werden würde, wenn das Experiment ihr widerspräche: wir würden dann einfach annehmen müssen, dass es unrichtig angestellt wäre. Um zu erfahren, dass die Schüler in der dritten und vierten Lehrstunde matter sind als in der ersten und zweiten und in der fünften noch mehr, dass eine längere Pause die Ermüdungserscheinungen mildert, aber nicht völlig aufhebt, braucht man wahrlich keine Versuche auf Druckempfindlichkeit und Unterschiedsschwellen anzustellen: das weiss jeder angehende Schulmeister, wenn er vierzehn Tage unterrichtet hat. Wozu bedarf es überhaupt des Experimentes, der künstlichen Veranstaltung, in der Schule, wo doch jede Lehrstunde für den, der zu beobachten weiss, schon an sich eine reiche und reine Quelle der Erfahrung ist? Wozu die Versuche über Gedankenassoziation, während doch jede Uebersetzung, jeder Aufsatz, den ein Schüler liefert, uns über seine Assoziationsart und -fähigkeit belehrt? Das ist richtig, dass diese und ähnliche Erfahrungsquellen noch keineswegs hinreichend für die Pädagogik ausgenutzt sind; aber um das zu erreichen, bedarf es der Vermittlung der experimentellen Psychologie ganz und gar nicht; es ist nur nötig, den angehenden Lehrer zur Beobachtung, zum festen Formulieren und zum praktischen Verwerten seiner Beobachtungen anzuhalten.

Gerade hier liegt eine gewisse Gefahr des wissenschaft-

lichen und experimentellen Verfahrens. Es ist fast notwendig, dass der Lehrer das Experiment als eine besondere Aufgabe behandelt, die ausserhalb des eigentlichen Unterrichts steht und besondere Stunden oder Viertelstunden in Anspruch nimmt, der aber ein unmittelbarer Einfluss auf die Praxis nicht zukommt. Somit kann es gerade die Ueberspannung des methodischen Verfahrens verschulden, wenn von dem Geiste der Beobachtung, auf den es noch vor allem ankommt, nicht mehr als früher in die Lehrstunde und in die Lehrtätigkeit hineingetragen wird.

Und eine zweite Gefahr liegt in der notwendigen Unzulänglichkeit der Resultate dieser Methoden. Was vorhin über die bisherigen Ergebnisse der psychologischen Forschung gesagt werden musste, das gilt ganz besonders von dem exakten Verfahren, das hier in Rede steht. In die Tiefen des Gefühls und des Trieblebens zu dringen, dazu hat es bis jetzt noch kaum einen Ansatz genommen. Dadurch sind aber auch alle Ergebnisse, welche sich auf das intellektuelle Leben beziehen, in ihrem Werte von vornherein eingeschränkt. Denn es wäre ein verhängnisvoller und unwissenschaftlicher Irrtum, zu glauben, dass die verstandesmässigen und verstandesmässig erkennbaren Vorgänge des Seelenlebens für sich allein und gesondert betrachtet und behandelt werden könnten. Das eben ist die schier unüberwindliche Schwierigkeit der Psychologie überhaupt, wie einer psychologischen Pädagogik, dass sich Verstandes- und Gefühlsmässiges, Erkennbares und Unerkennbares überall durchdringen und untrennbar verwachsen sind. Wohl kann die Psychologie zum Zwecke der wissenschaftlichen Formulierung die eine Seite dieser Vorgänge theoretisch von der anderen lösen und so zu rechten, wenn auch immerhin eingeschränkten Erkenntnissen gelangen. Was aber vermag die Erziehungslehre mit Gesetzen anzufangen, die nur auf der praktisch unmöglichen Voraussetzung einer solchen Trennung fusst? Eine exakte Theorie des Unterrichts oder einzelner seiner Faktoren, des Stundenplanes z. B., ist eben darum unmöglich, weil die praktische Lehrtätigkeit jeden Augenblick mit Kräften rechnen muss, welche das Experiment weder ausschalten noch in Rechnung ziehen kann: die Schüler sind eben in keinem Augenblick nur Köpfe mit Engelsflügeln des Verstandes. Die Persönlichkeit

des Lehrers z. B. und das Verhältnis der Schüler zu ihm beeinflussen selbst beständig den Spannungszustand und die Assoziationsart einer Klasse; es gibt nicht nur Pädagogen, welche die Schüler schneller ermüden als andere, sondern auch solche, derern suggestive Kraft sie ganz in ihrem Banne hält und sie verhältnismässig lange jene Ermüdung überwinden lässt. Sucht man aber die Persönlichkeit des einzelnen Lehrers oder die Eigenart der Schüler dadurch auszuschalten, dass man jene Experimente in sehr grosser Menge macht, und somit sehr grosse Zahlen gewinnt, so können die Ergebnisse für die theoretische Psychologie immer noch von Wert sein, für die Pädadagogik aber und zwar für die Praxis des Unterrichts sind sie wertlos.

Hat sich uns eine auf Ethik begründete wissenschaftliche Pädagogik als unfruchtbar erwiesen, so erweist sich eine auf Psychologie begründete als unmöglich. In aller Wirkung von Mensch zu Mensch steckt eben etwas Unmittelbares, Irrationales, das keiner abstrakten Verallgemeinerung fähig und mit keiner wissenschaftlichen Sonde zu fassen ist. Und vor allem der Erzieher braucht, um wirken zu können, solch ein unmittelbares Gefühl für das, was in seinen Zöglingen vorgeht: diese Unmittelbarkeit, dieser pädagogische Instinkt kann durch keinen Schluss aus verstandesmässigem Wissen ersetzt werden. Es ist durchaus rationalistische Idee, dass man die Pädagogik auf die Psychologie gründen könne, wie die Zuckerfabrikation auf die Chemie. Erziehung ist keine Technik: weder die Sicherheit noch die Beschränkung einer solchen weist sie auf; die Erziehung bedarf auf Schritt und Tritt des Irrationalen und Intuitiven: deshalb ist sie eine Kunst.

3. Erziehung als Kunst. Und hiermit haben wir nach so vielfältigem Verneinen und Kritisieren endlich den positiven Gesichtspunkt gefunden, unter dem die Pädagogik zu betrachten ist. Erziehung ist eine Kunst: das Wort ist alt; aber ausgeschöpft ist das, was aus ihm zu lernen ist, noch nicht. Es ist kein blosses Bild, keine metaphorische Redewendung, sondern ein Gesichtspunkt von unmittelbarer Fruchtbarkeit. Das wahre Wesen der Erziehung erschliesst sich ebenso wie die Bedeutung, welche einer pädagogischen Theorie allein innewohnen kann.

Erziehung ist eine Kunst, — nicht gerade eine „schöne", aber doch eine „freie" Kunst, ihrem Wesen nach allen produktiven Künsten aufs innigste verwandt, nur dass sie nicht in der Phantasie, sondern in der Wirklichkeit wurzelt und auf diese gestaltend zurückwirkt. Wie der Bildhauer in Stein und Erz die Götterbilder wiedergibt, die ihm vor dem geistigen Auge stehen, so will der Erzieher in dem lebendigen Stoff, den ihm die junge Menschenseele darbietet, seine Ideen verwirklichen; wie der Kunstgärtner Bäume, Blumen nach seinen Zwecken zu ziehen und zu richten weiss, so will auch der Pädagoge den Lebenstrieben und Anlagen seiner Zöglinge zu seinen Zwecken Richtung und Gestalt verleihen. Es ist ein schöpferischer Trieb, der ihn beseelt, ein vergeistigter Zeugungstrieb, wie das Plato in dem schönsten und tiefsinnigsten seiner Gespräche ausgeführt hat. Der Erzieher will schaffen, die junge Seele des Zöglings schaffend gestalten, sei es nach seinem eigenen Bilde, sei es im Gegenteil nach einem Ideal, das ihm persönlich unerreichbar gewesen ist, sei es endlich — und das ist der höchste mögliche Standpunkt — ohne an sich selbst zu denken, nur das Bild dessen vor Augen, was die Natur in seinem Zögling angelegt hat.

Kunst ist weder Wissenschaft noch Handwerk, und doch enthält und benutzt sie Elemente von beiden. Die Kunst ist ein Können, das niemand ganz und gar, und nur der auserwählte Teil von Natur besitzt; zum grössten Teil muss man sich's erwerben. Das theoretische Wissen macht dieses Können noch nicht; aber auch die Kunst will gelernt sein, nicht nur geübt. Sie bedarf der Kunst*regeln*, einer überlieferten Technik, die in ihren wesentlichen und wertvollen Teilen von dem Verfahren der grossen Meister abgeleitet, durch Erfahrung bewährt und durch Ueberlieferung festgestellt ist. Kein Künstler kann von vorn anfangen, und selbst wenn er es zu tun glaubt, steht er auf den Schultern seiner Vorgänger. Der Naturalismus kann in dem Inhalt, ja selbst in der Form des Kunstwerkes berechtigt sein, im Verfahren des Künstlers ist er es niemals.

Genau so steht es mit der Pädagogik. Pädagogik ist keine Wissenschaft — das heisst noch lange nicht: sie ist Sache des augenblicklichen Einfalles, der persönlichen Meinung oder gar

Stimmung; das heisst vielmehr nur, sie ist kein theoretisches, geschweige denn ein abstraktes System. Erziehung ist keine Technik — das heisst noch lange nicht: man braucht sie nicht zu lernen, sondern nur: es kann sie nicht jeder und es kann sie niemand ganz erlernen. Eine naturgemässe Erziehung ist nichts weniger als eine Erziehung aufs Geratewohl: Rousseau brauchte die höchste pädagogische Weisheit, um *einen* natürlichen Menschen zu erziehen. Der Naturalismus des Verfahrens bringt in der Pädagogik ebenso wenig zuwege, wie in jeder anderen Kunst: er würde noch nicht einmal für die unterste Stufe der Gewöhnung ausreichen, wenn sich nicht auch hier längst Ueberlieferungen gebildet hätten, die von der Mutter unbewusst aufgenommen und benutzt werden. Niemand, der wirklich erziehen will, darf sich ausschliesslich auf sein eigenes Gefühl, seine persönliche Meinung verlassen, — geschweige denn der Lehrer, der Pädagoge von Beruf. Auch hier hat sich eine Tradition gebildet. Sie ist zum grössten Teil nicht aus abstrakter Ueberlegung oder psychologischem Studium, sondern aus den praktischen Ideen grosser Erzieher und epochemachender Lehrmeister hervorgegangen; allgemeine Anschauungen psychologischer, physiologischer und hygienischer Natur haben auf sie eingewirkt und wirken fort und fort auf ihre Weiterbildung ein. Und gewiss ist es ein wesentliches Verdienst, die Fortschritte dieser Anschauungen, die Ergebnisse dieser Wissenschaften für die Praxis der Erziehung fruchtbar zu machen und auf solche Weise den festen Bestand der pädagogischen Ueberlieferung zu bereichern. Zumal von dem Arzt wird der Erzieher immer zu lernen haben; und der Wandel der Anschauungen über das Verhältnis von Körper und Geist, sowie über das, was die Gesundheit eines jeden von beiden fördert und schädigt, ist eines der wesentlichsten Momente für den Fortschritt der Erziehung überhaupt. Nur bedarf es auch hier nicht statistischer oder gar experimenteller Grundlagen, um die Gültigkeit allgemeiner hygienischer Wahrheiten für Erziehungs- und Schulverhältnisse nachzuweisen.

So ist die Pädagogik kein für sich bestehender Teil der experimentellen Psychologie und ebensowenig ist sie ein systematischer Bestandteil einer philosophischen Doktrin: ein *System* der Pädagogik in dem Sinne eines abstrakten Zusammen-

hanges aller für die Erziehung wesentlichen Begriffe ist weder möglich noch erstrebenswert. Erziehung ist eine Kunst, und Pädagogik als Wissenschaft ist erstens die Geschichte und zweitens die Theorie dieser Kunst. Als letztere ist sie mehr technisches Wissen, als erstere jedoch eine historische Wissenschaft.

Anhang.

1. Anmerkungen und Zusätze.

Einleitung.

Wesen der Philosophie. Während die noch bis vor kurzem weit verbreitete Ueberzeugung von der Unwissenschaftlichkeit und der Entbehrlichkeit der Philosophie in Deutschland immer mehr im Zurückweichen begriffen ist, besteht in der Begrenzung des Gebietes, das nun der Philosophie gegenüber den Fachwissenschaften eigentümlich sei, nicht durchweg Einstimmigkeit. Insbesondere ist noch die Frage offen, ob über die rein kritische Aufgabe hinaus die Philosophie danach streben könne, als allgemeinste Wissenschaft die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen. Wundt (System der Philosophie; Einleitung in die Philosophie) und Paulsen (Einleitung in die Philosophie) arbeiten an der Gewinnung einer Weltanschauung, die gleichmässig die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigen soll. Dagegen halten die verschiedenen neukantischen Schulen streng den kritischen Gesichtspunkt fest. Riehl unterscheidet (Einleitung in die Philosophie der Gegenwart und Philosophischer Kritizismus) Philosophie als Erkenntnislehre von der „Kunst der Geistesführung".

Besonders scharf bestimmt Windelband auf der Grundlage seiner Unterscheidung von Urteilen und Beurteilen (vgl. oben im Text S. 92 ff.) Gegenstand und Methode der Philosophie (Präludien, S. 36 ff.).

„Die Aufgabe der Philosophie", so führt er aus, „kann nicht darin bestehen, in der Weise der übrigen Wissenschaften Urteile, in denen bestimmte Gegenstände erkannt, beschrieben oder erklärt werden sollen, zu bejahen oder zu verneinen. Das Objekt, das für sie übrig bleibt, sind die Beurteilungen. Aber auch diesen gegenüber hat sie sich, wenn sie selbständig sein will, ganz anders zu verhalten, als die anderen Wissenschaften zu ihren Objekten. Die Philosophie hat die Beurteilungen weder zu beschreiben noch zu erklären. Das ist Sache der Psychologie und der Kulturgeschichte. . . .

Alle Beurteilungen, die nur je in Individuen oder in der Gesellschaft sich vollziehen, sind gesetzlich notwendige Produkte des psychischen Lebens. Von dieser Seite her sind sie deshalb alle gleich berechtigt: sie alle haben, wie sie auch auftreten mögen, wenn sie einmal auftreten, zureichende Ursachen. Denn ohne diese träten sie nicht auf.

Und doch — das ist die Fundamentaltatsache der Philosophie — bei all dieser Naturwendigkeit ausnahmslos aller Beurteilungen und ihrer Gegenstände sind wir unerschütterlich überzeugt, dass es gewisse Beurteilungen gibt, welche absolut gelten, auch wenn sie gar nicht oder nicht allgemein tatsächlich zur Erscheinung kommen. So relativ die Beurteilungen in ihrer empirischen Wirklichkeit sich gestalten mögen, so erheben sie doch stets den Anspruch auf absolute Geltung und haben ihren Sinn darin, dass sie die Möglichkeit einer absoluten Beurteilung voraussetzen.

Ueberall sonach, wo das empirische Bewusstsein diese ideale Notwendigkeit dessen, was allgemein gelten soll, in sich entdeckt, stösst es auf ein normales Bewusstsein, dessen Wesen für uns darin besteht, dass wir überzeugt sind, es solle wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewusstseins wirklich ist. So gering der Grad und der Umfang sein mag, in welchem dies normale Bewusstsein das empirische durchdringt und darin zur Geltung kommt, so sind doch alle logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilungen auf die Ueberzeugung gebaut, dass es ein solches Normalbewusstsein gibt, zu welchem wir uns zu erheben haben, wenn unsere Beurteilungen auf notwendige Allgemeingültigkeit Anspruch erheben sollen: ein Normalbewusstsein, welches nicht gilt, sondern gelten sollte, — keine empirische Wirklichkeit, aber ein Ideal, daran der Wert aller empirischen Wirklichkeit gemessen werden soll. Die Gesetze desselben sind nicht mehr Naturgesetze, welche unter allen Umständen gelten und wonach die einzelnen Tatsachen sich gestalten müssen, sondern Normen, welche eben nur gelten sollen und deren Verwirklichung den Wert des Empirischen bestimmt.

Nichts anderes nun ist die Philosophie als die Besinnung auf dies Normalbewusstsein, als die wissenschaftliche Untersuchung darüber, welche von den Inhaltsbestimmungen und Formen des empirischen Bewusstseins den Wert des Normalbewusstseins haben. In dem empirischen Bewusstsein des Individuums, der Völker, der Menschen kommen dieselben ebenso notwendig, wie alle Torheit, alle Verworfenheit, alle Geschmacklosigkeit zustande: und die Aufgabe der Philosophie ist es, aus diesem Chaos individueller oder tatsächlich allgemeiner Werte diejenigen herauszufinden, denen die Notwendigkeit des normalen Bewusstseins anhaftet. Diese Notwendigkeit ist in keinem Falle irgendwoher abzuleiten, sie kann nur aufgewiesen werden, sie wird nicht erzeugt, sondern nur zum Bewusstsein gebracht. Das einzige, was die Philosophie tun kann, besteht darin, dies Normalbewusstsein aus den Bewegungen des empirischen Bewusstseins hervorspringen zu lassen und auf die unmittelbare Evidenz zu vertrauen, mit welcher seine Normalität sich, sobald sie einmal zum klaren Bewusstsein gekommen ist, in jedem Individuum ebenso wirksam und geltend erweist, wie sie gelten soll."

Die tiefste geschichtliche Ableitung der Wesenszüge der Philosophie, sowie eine allseitige Bestimmung ihrer Stellung innerhalb der geistigen Welt gibt Dilthey („Das Wesen der Philosophie", in Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung VI).

Klassifikation der Systeme. Kant unterscheidet (Kritik der reinen Vernunft, Schlussabschnitt: Die Geschichte der reinen Vernunft) die Systeme in Ansehung des Gegenstandes, des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnis und der Methode. Fichte (erste Einleitung in die Wissenschaftslehre) entwickelt den Dogmatismus und den Idealismus als die beiden einzigen in sich haltbaren und durcheinander nicht widerlegbaren Systeme; ihr Unterschied liegt letzthin darin, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges oder umgekehrt, der Selbständigkeit des Dinges die des Ich aufgeopfert werden solle. Trendelenburg (Historische Beiträge zur Philosophie II, 1 ff.) findet den letzten Unterschied in dem Gegensatz, dem weitesten innerhalb unserer Begriffswelt, der zwischen dem Denken und dem Sein (in seiner Bezeichnung: der Kraft) besteht; und zwar ist eine dreifache Möglichkeit ihres Verhaltens denkbar: entweder steht die Kraft vor dem Gedanken oder der Gedanke steht vor der Kraft oder endlich sind Gedanke und Kraft im Grunde dasselbe. Im ersteren Fall entsteht die Gruppe der materialistischen Systeme, die nach ihrem bedeutendsten geschichtlichen Repräsentanten als Demokritismus zu bezeichnen ist, im zweiten Falle die der idealen Systeme, der Platonismus, und im letzten die einer Identitätsphilosophie, der Spinozismus. Die im Text skizzierte Auffassung Diltheys liegt, wie er sie in seinen Vorlesungen entwickelte und in der Kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften 1906 vortrug, noch nicht gedruckt vor. Andeutungen: Archiv für Geschichte der Philosophie XI, 580, XII, 325, XIII, 308 und Kultur der Gegenwart, I, Abteilung VI.

Metaphysik als Wissenschaft. Für die Metaphysik als Erfahrungswissenschaft treten u. a. ein Schopenhauer (Welt als Wille und Vorstellung, II, Kap. 17) und Zeller (Archiv für systematische Philosophie, I). In anderer Weise versucht Bergmann (Vorlesungen über Metaphysik) in Anknüpfung an den kritischen Standpunkt Kants eine Metaphysik zu entwickeln.

„Die reformatorische Bedeutung Kants für die Metaphysik" heisst es dort S. 37 u. 41, „besteht darin, dass er derselben, während er ihr durch Vernunftkritik das Seiende zu nehmen und dafür das nur zu sein Scheinende unterzuschieben versuchte (denn das ist die neue Wissenschaft, auf welche Kant den Namen der Metaphysik übertrug: Wissenschaft von dem zu sein Scheinenden als solchem), ihre Zugehörigkeit zu der Wissenschaft, in welcher die Vernunft sich selbst zu verstehen sucht, zum Bewusstsein brachte. Schon seine Kritik der reinen

Vernunft ist weit mehr als was ihr Name anzeigt, weit mehr als eine Untersuchung über die Möglichkeit einer Wissenschaft von dem jenseits aller möglichen Erfahrung Liegenden, sie erweiterte sich ihm unter den Händen zu einer Wissenschaft von der erkennenden Vernunft, deren Notwendigkeit und Wert völlig unabhängig davon ist, dass man jemals in das für alle Erfahrung jenseitige einzudringen versucht hat. Und als er dann der Kritik der reinen Vernunft eine Kritik der praktischen Vernunft und eine Kritik der Urteilskraft zur Seite stellte und unter den Bezeichnungen einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten die Ergebnisse jener grundlegenden Werke in ihre Konsequenzen verfolgte, konnte der Name Kritik nur noch für einen dem ganzen Werke äusserlich aufgehefteten, das innere Wesen desselben unberührt lassenden Titel gelten. Das nächste grosse Ereignis in der Geschichte der Philosophie bestand denn auch darin, dass der kritische Gesichtspunkt in der Ergründung der Vernunft ganz aufgegeben wurde. Denn indem Fichte die Vernunft zum Gegenstande seines Philosophierens machte, glaubte er des Hinweises auf die Versuche, eine Erkenntnis des an sich Seienden aus anschauungslosen Begriffen zustande zu bringen, so wenig zur Motivierung seiner Absicht zu bedürfen, dass er derselben gar nicht einmal erwähnte. Der Metaphysik aber, die sich nicht aus der Philosophie ausweisen lässt und deren, wie an Kants Vernunftkritik und Fichtes Wissenschaftslehre wiederum offenbar geworden ist, die Philosophie nicht entbehren kann, erwuchs aus dieser neuen Bestimmung des Begriffes der Philosophie als der Wissenschaft der sich selbst begreifenden Vernunft die Einsicht, dass sie, um zur Erkenntnis des Seins zu gelangen, auf Erkenntnis der Vernunft ausgehen müsse. Hiernach hat die Metaphysik die Vernunft in der Weise zum Gegenstande, dass sie nur auf das Sein derselben ihren Blick richtet. Verbinden wir mit diesem Satze den anderen, dass die Metaphysik die Vernunft insofern betrachte, als die Tätigkeit derselben Setzen von etwas als einem Seienden ist, so sehen wir in der Aufgabe der Metaphysik das Sein und die Vernunft in der Weise vereinigt, dass die letztere daraufhin untersucht werden soll, was sie von sich selbst wahrnimmt, indem sie sich als Seiendes wahrnimmt. Sofern die Metaphysik von dieser Auffassung ihrer Aufgabe geleitet wird, könnte man ihre Richtung die psychologische nennen. Die andere, welche sie so lange versucht, als ihr die Einsicht in die Untrennbarkeit der Begriffe des Seins und des subjektiven Denkens noch nicht aufgegangen oder doch noch nicht bestimmend geworden ist, liesse sich etwa als die kosmologische bezeichnen. Für die Ansicht, welche ich eben über die Bedeutung Kants für die Geschichte der Metaphysik ausgesprochen habe, ergabe sich alsdann der Ausdruck, dass mit der Kritik der reinen Vernunft das Zeitalter der kosmologischen Metaphysik schliesse und dasjenige der psychologischen anhebe."

Gegenüber allen diesen und ähnlichen Versuchen einer Neubegründung der Metaphysik (die übrigens die katholische Wissenschaft nie aufgegeben hat; vgl. Willmann, Geschichte des Idealismus), erhebt Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften, I, 503 ff.), indem er das abstrakt wissenschaftliche Denken an die ganze Menschennatur hält, wie sie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte erweist, eine Reihe prinzipieller Einwände gegen jede Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten will. Von ihnen seien folgende hier erwähnt:

„In dem Satze vom Grunde erkennen wir die logische Wurzel aller folgerichtigen Metaphysik, d. h. der Vernunftwissenschaft und in dem Verhältnis des so entstehenden logischen Ideals zur Wirklichkeit den Ursprung der Schwierigkeiten dieser Vernunftwissenschaft. Dieses Verhältnis macht uns einen grossen Teil der Phänomene der Metaphysik unter einem allgemeinsten Gesichtspunkt begreiflich. Folgerichtig ist nur die Metaphysik, welche ihrer Form nach Vernunftwissenschaft ist, d. h. einen logischen Weltzusammenhang aufzuzeigen sucht. Vernunftwissenschaft war daher gleichsam das Rückgrat der europäischen Metaphysik. Aber das Gefühl des Lebens in dem wahrhaftigen, natürlich starken Menschen und der ihm gegebene Gehalt der Welt liessen sich nicht in dem logischen Zusammenhang einer allgemeingültigen Wissenschaft erschöpfen. Die einzelnen Inhalte der Erfahrung, die in ihrer Herkunft voneinander getrennt sind, liessen sich nicht durch Denken einer in den anderen überführen. Jeder Versuch aber, einen anderen als einen logischen Zusammenhang in der Wirklichkeit aufzuzeigen, hob die Form der Wissenschaft zugunsten des Gehaltes auf.

Was in dem Gegebenen von selbständiger Provenienz ist, hat einen für die Erkenntnis unauflöslichen Kern, und Inhalte der Erfahrung, die durch ihre Herkunft voneinander getrennt sind, lassen sich nicht einer in den anderen überführen. Daher ist die Metaphysik von falschen Ableitungen und von Antinomien erfüllt gewesen. So entsprangen zunächst die Antinomien zwischen dem mit endlichen Grössen rechnenden Intellekt und der Anschauung, welche der Erkenntnis der äusseren Natur angehören. Ihr Kampfplatz war schon die Metaphysik des Altertums. Das Stätige in Raum, Zeit und Bewegung kann durch die Konstruktion in Begriffen nicht erreicht werden. Die Einheit der Welt und ihr Ausdruck in dem gedankenmässigen Zusammenhang allgemeiner Formen und Gesetze kann durch eine Analysis, welche in Elemente zerlegt, und eine Synthesis, die aus diesen Elementen zusammensetzt, nicht erklärlich gemacht werden. Das Abgeschlossene des Anschauungsbildes wird durch die Unbegrenztheit des über dasselbe hinausschreitenden Willens der Erkenntnis überall wieder aufgehoben. Dazu treten andere Antinomien, indem das Vorstellen die in den Weltlauf verflochtenen psychischen Lebenseinheiten in seinen Zusammenhang aufnehmen und das Erkennen sie seinem System unterwerfen will. So entstanden zunächst die theologischen und metaphysischen Antinomien des Mittelalters, und als die neuere Zeit das psychische Geschehen selber in seinem Kausalzusammenhang zu erkennen unternahm, traten die Widersprüche zwischen dem rechnenden Denken und der inneren Erfahrung innerhalb der metaphysischen Behandlung der Psychologie hinzu. Diese Antinomien können nicht aufgelöst werden. Für die positive Wissenschaft sind sie nicht da, und für die Erkenntnistheorie ist ihr subjektiver Ursprung durchsichtig. Daher stören sie die Harmonie unseres geistigen Lebens nicht. Aber sie haben die Methaphysik zerrieben.

Will das metaphysische Denken, solchen Widersprüchen trotzend, das

Subjekt der Welt wirklich erkennen: so kann dies nichts anderes für es sein als — Logismus. Jede Metaphysik, welche das Subjekt des Weltlaufs erkennen zu wollen beansprucht, in ihm aber etwas anderes als Denknotwendigkeit sucht, gerät in einen augenscheinlichen Widerspruch zwischen ihrem Ziel und ihren Hilfsmitteln. Das Denken kann einen anderen als logischen Zusammenhang in der Wirklichkeit nicht finden. Denn da uns nur der Befund unseres Selbstbewusstseins unmittelbar gegeben ist und wir sonach in das Innere der Natur nicht direkt hineinblicken, so sind wir, wenn wir unabhängig vom Logismus über dieses eine Vorstellung bilden wollen, auf eine Uebertragung unseres eigenen Inneren auf die Natur angewiesen. Diese kann aber nur ein poetisches Spiel analogischen Vorstellens sein, welches bald die Abgründe und dunklen Gewalten unseres Seelenlebens, bald die ruhige Harmonie desselben, den hellen freien Willen, die bildende Phantasie in das Subjekt des Naturlaufs hineinträgt. Die metaphysischen Systeme dieser Richtung haben sonach, ernstlich wissenschaftlich genommen, nur den Wert eines Protestes gegen den denknotwendigen Zusammenhang. So bereiten sie die Einsicht vor, dass in der Welt mehr und anderes als dieser enthalten ist. Darin allein lag die vorübergehende Bedeutung der Metaphysik Schopenhauers und ihm verwandter Schriftsteller. Sie ist im Grunde eine Mystik des neunzehnten Jahrhunderts und ein lebenswillenskräftiger Protest gegen alle Metaphysik als folgerichtige Wissenschaft. Wenn dagegen das Erkennen nach dem Satze vom Grunde sich des Subjektes des Weltlaufs zu bemächtigen entschlossen ist, entdeckt es nur Denknotwendigkeit als den Kern der Welt, daher besteht für dasselbe weder der Gott der Religion noch die Erfahrung der Freiheit.

Die Metaphysik vermag die Verkettung der inneren und äusseren Erfahrungen nur durch Vorstellungen über einen inneren inhaltlichen Zusammenhang herzustellen. Und wenn wir diese Vorstellungen ins Auge fassen, ergibt sich die Unmöglichkeit der Metaphysik. Denn diese Vorstellungen sind einer klaren eindeutigen Bestimmung unzugänglich.

Der denknotwendige Zusammenhang setzt Substanz und Kausalität als feste Grössen in die Verkettung aufeinanderfolgender und nebeneinander bestehender Eindrücke ein. Nun erfährt die Metaphysik ein Wunderbares. Sie ist in dieser Zeit ihrer von Erkenntnistheorie noch nicht gebrochenen Zuversicht überzeugt, zu wissen, was unter Substanz und unter Kausalität zu denken sei. In Wirklichkeit zeigt ihre Geschichte beständigen Wechsel in der Bestimmung dieser Begriffe und vergebliche Versuche, sie zu widerspruchsloser Klarheit zu entwickeln.

Können so Substanz und Kausalität nicht als objektive Formen des Naturlaufs aufgefasst werden, so läge der mit abstrakten verstandesmässig präparierten Elementen arbeitenden Wissenschaft am nächsten, in ihnen wenigstens apriorische Formen der Intelligenz festzuhalten. Die Erkenntnistheorie Kants, welche die Abstraktionen der Metaphysik in erkenntnistheoretischer Absicht benutzte, glaubte hierbei stehen bleiben zu können. Alsdann würden diese Begriffe wenigstens einen festen obzwar subjektiven Zusammenhang der Erscheinungen ermöglichen.

Wären sie solche Formen der Intelligenz selber, dann müssten sie als solche dieser gänzlich durchsichtig sein. Fälle solcher Durchsichtigkeit sind

das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen, der Begriff von Gleichheit und Unterschied. Die Begriffe von Kausalität und Substanz sind augenscheinlich nicht von solcher Art. Sie haben einen dunklen Kern einer nicht in sinnliche oder Verstandeselemente auflösbaren Tatsächlichkeit. Sie können nicht wie Zahlbegriffe in ihre Elemente eindeutig zerlegt werden; hat ihre Analysis doch zu endlosem Streit geführt.

Der Grund selber, aus welchem die Vorstellungen von Substanz und Kausalität sich einer eindeutigen klaren Bestimmung nicht fähig erweisen, kann innerhalb der phänomenologischen Betrachtung der Metaphysik nur als eine Möglichkeit vorgelegt werden, die dann die Erkenntnistheorie zu erweisen hat. In der Totalität unserer Gemütskräfte, in dem erfüllten lebendigen Selbstbewusstsein, welches das Wirken eines anderen erfährt, liegt der lebendige Ursprung dieser beiden Begriffe. Nicht eine nachkommende Uebertragung aus dem Selbstbewusstsein auf die an sich leblose Aussenwelt, durch welche diese letztere in mythischem Vorstellen Leben empfinge, braucht hierbei angenommen zu werden. Das andere kann im Selbstbewusstsein so ursprünglich wie das Selbst als lebendige wirksame Realität gegeben sein. Was aber in der Totalität der Gemütskräfte gegeben ist, das kann nie von der Intelligenz ganz aufgeklärt werden."

Unter diesen Gesichtspunkten hat Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften I, einziger Band; eine Fortsetzung bilden verschiedene Aufsätze im Archiv für Geschichte der Philosophie) eine Geschichte der Metaphysik geschrieben. Vermittelst psychologischer Analyse versucht Rudolf Lehmann (Zur Psychologie der Metaphysik, Archiv f. system. Philosophie, II, sowie: Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik) das Wesen und die Entwicklung des metaphysischen Denkens zu bestimmen.

1. Die Objektivität der Erkenntnis.

a. Der erste Abschnitt ist entnommen: Dühring, Logik und Wissenschaftslehre, S. 168—174, 178—186. Man vergleiche zu diesen Ausführungen die in der realistischen Grundtendenz vielfach verwandten Arbeiten von A. Riehl (vor allem: Der philosophische Kritizismus, II); dieser Standpunkt behauptet die Kongruenz der logischen Formen der Erscheinung mit den einfachen Verhältnissen der Realität, sowie die Erkennbarkeit der Grenzverhältnisse der Dinge und Phänomene des Bewusstseins; gerade in diesen im Grenzfalle vollkommen strengen und adäquaten Begriffen findet er den allgemeinen Gehalt des Wissens.

Die Realität der Aussenwelt. Den Beweis für die Realität der Aussenwelt führt Riehl (Philos. Kritizismus II, 2, 128 ff.) im wesentlichen folgendermassen:

„Die Bedeutung alles Erkennens beruht auf der Ueberzeugung, dass wir durch dasselbe eine an sich vorhandene Ordnung der Dinge entdecken können. — Gäbe es keine Sonne und keine Planeten ausser in der Vorstellung des menschlichen Geistes, so hätte sich der Streit für und wider den kopernikanischen Standpunkt der Weltbetrachtung um eine verhältnismässig untergeordnete Sache: die bequemere Anordnung der astronomischen Gleichungen gedreht. Der Heroismus Giordano Brunos, des Opfers für die neue Weltanschauung, müsste uns doch noch nachträglich als Torheit erscheinen, wenn jene idealistische Weisheit, welche die Existenz der Planeten ausser dem Geiste des Menschen leugnet, im Rechte wäre. Was bliebe überhaupt von der Forschung bestehen, wenn es keine Welt von Dingen geben soll, von welchen das Bewusstsein in der Wahrnehmung abhängig ist, nach welchen sich die Erfahrung in allen ihren Bestandteilen und den bestimmten Verhältnissen ihrer Bestandteile zu richten hat — eine gemeinschaftliche Welt für gleichartige, erkennende Wesen? — Die blosse Uebereinstimmung der Vorstellungen unter sich, ein Spiel des Geistes, könnte nur ein rein subjektivistisches Interesse befriedigen. Schon die Uebereinstimmung der eigenen Gedanken mit den Gedanken der übrigen Menschen, wodurch die ersteren Allgemeingültigkeit erlangen, ist nur durch ein reales, nicht bloss eingebildetes Band zwischen den denkenden Subjekten möglich, sofern erst der ausgesprochene, zu Laut und Wort gewordene Gedanke der mitteilbare Gedanke ist. Der Realismus ist das Fundament selbst der Logik, um viel mehr noch muss er die Grundlage der positiven Forschung und Wissenschaft sein!

Von idealistischer Seite werden beständig die beiden Fragen nach der Existenz der Dinge und nach der Erkennbarkeit derselben vermengt und das Sein der Objekte von ihren Objektsein nicht unterschieden.

Will man den Traum als Anknüpfungspunkt für die idealistische Hypothese benützen, so vergisst man, dass zuvor festgestellt sein müsste, dass wir auch ohne Körper träumen könnten, und die Aussenwelt für den Träumenden wirklich und in jedem Betrachte nicht existiere. Dieser Beweis aber kann nur gelingen, wenn man den Idealismus, die Lehre der Unwirklichkeit der Körperwelt, voraussetzt und ist unter dieser Voraussetzung überflüssig. Was ist früher Wachen oder Träumen? Warum vergleicht man das wache Leben mit einem Traume, statt, wie es richtig ist, den Traum als unvollkommenes, unzusammenhängendes Wachen aufzufassen? Man muss von vornherein für die idealistische Hypothese eingenommen sein, um den Traum als eine Bestätigung für dieselbe ansehen zu können. Der Traum ist der Erkenntnistheorie kein unwichtiges Phänomen, obgleich derselbe keineswegs den Idealismus begründen kann. Er lässt uns den Anteil ermessen, welchen Sinne und Bewusstsein an der Gestaltung unseres Weltbildes nehmen. Doch hat man sich vor der Ueberschätzung dieses Anteils zu hüten. Von einer spontanen Erzeugung der Empfindungen, wie sie der Idealismus fordern muss, kann keine Rede sein. Was nicht die Sinne und das Gehirn auf irgend einem Wege erreicht, sei es durch eine peripherische oder durch eine zentrale Reizung, wird auch nicht empfunden. Die realen Prozesse, die der Entstehung einer bestimmten Empfindung vorangehen und von deren Dasein wir uns

überzeugen können, weil wir eine Mehrheit von Sinnen besitzen — also die Bedingungen für die Empfindungen des einen Sinnes mittelst der Wahrnehmungen eines zweiten zu beobachten, und sogar durch die Versuche festzustellen vermögen — fehlen auch im Traume und selbst in der Halluzination nicht. Das Illusorische des Traumes betrifft also niemals die Empfindungen selbst. — Es ist unmöglich, sich einzubilden, zu empfinden. — Es liegt ausschliesslich in der falschen Verwertung des Empfindungsmaterials, der unrichtigen Auslegung desselben, welche ihren Grund in der Herabsetzung der Tätigkeit der kortikalen Substanz zugunsten derjenigen der subkortikalen Hirnteile findet.

So wenig wie der Traum lassen sich die Sinnestäuschungen zum Beweis des Idealismus anführen. Wer von Sinnestäuschungen redet, gibt eben damit zu, dass die Sinne nicht immer täuschen. Denn wenn sie uns beständig täuschen, so würde jeder Unterschied zwischen Täuschung und Nichttäuschung verschwinden. — Uebrigens sind die sogenannten Sinnestäuschungen als Ergebnisse der Anpassung der Sinnesfunktionen an die regelmässigen Verhältnisse der Aussenwelt, zu welcher das Sinnesorgan selbst gehört, aufzufassen, wodurch sie zu einem Argumente für, statt wider den Realismus werden.

In der sinnlichen Erfahrung sind demnach keine Anknüpfungspunkte für die idealistische Hypothese zu entdecken. Man kann diese Hypothese weder durch den Traum bestätigen, noch kann man die Aussenwelt für eine allgemeine und beständige Sinnestäuschung ausgeben.

Die Tatsachen des Bewusstseins sind nicht für sich verständlich, nicht ohne die Annahme einer Realität, von der das Bewusstsein abhängig ist. Wir kennen das Bewusstsein nur als Lebenserscheinung, an einen Organismus gebunden. Wir kennen nur bewusste Individuen, deren psychische Zustände sich von den organischen im engeren Sinne des Wortes abhängig zeigen. Die Einheit und der Zusammenhang der psychischen Zustände ist in Wirklichkeit nicht grösser, sondern weit geringer und unvollkommener als der Zusammenhang der rein organischen. Zwischen den organischen Funktionen und den psychischen besteht der Gegensatz, dass jene permanent sind, so lange wir leben, diese dagegen schon während unseres Lebens intermittieren. Das Bewusstsein ist eine periodische Erscheinung. Das organische Leben, das wir mit den Pflanzen gemein haben, erfährt fortwährend unseres Daseins keine Unterbrechung. Es erlischt, wenn es in seinen Verrichtungen innehält. Das bewusste Leben dagegen muss seine Funktion zeitweilig einstellen; es bedarf der Erfrischung durch den Schlaf und zeigt auch im wachen Zustande verschiedene Grade der Tätigkeit. Nicht das Leben ist um des Bewusstseins willen, das Bewusstsein ist (ursprünglich wenigstens) um des Lebens willen da. Alles dies beweist, dass das Bewusstsein keine unabhängige Existenz besitzt. Obwohl für die Erkenntnis das Nächste und unmittelbar Gegebene ist doch das Bewusstsein dem Dasein nach die letzte und höchste, als solche aber auch die am meisten vermittelte Erscheinung.

Um die unbequeme Wahrheit der Abhängigkeit, Unselbständigkeit und Unterbrechung des individuellen Bewusstseins zu umgehen, erdichten gewisse Anhänger des Idealismus ein menschliches Gattungsbewusstsein, das noch

ausser und über dem Bewusstsein der einzelnen Menschen bestehen soll, und dessen wichtigster Träger natürlich der Idealist selber ist. Sie beginnen die Geschichte nicht bloss der Erde, sondern sogar des Kosmos mit der Menschheit und gestatten sich die Fiktion eines Bewusstseins, das nie entstanden und nie vergeht, für welches also die Intermittenz ihres eigenen wirklichen Bewusstseins nicht zu gelten braucht, und von dem sie, die doch auch geboren sind und sterben werden, so wenig wissen können als wir. — Da hier eine Verwechslung des transzendentalen Bewusstseins mit dem psychologischen vorliegt, so ist eine scharfe Begriffsbestimmung und Unterscheidung geboten.

Transzendental heisst die Form der Einheit des Bewusstseins in Abstraktion von ihrem Inhalte gedacht, sofern diese Form als die allgemeine nicht bloss für mich gültige Bedingung erkannt wird, unter welcher die Vorstellung jedes Objektes — seine Beschaffenheit sei welche sie wolle — stehen muss. Eine Mehrheit von Eindrücken, eine Folge von Wahrnehmungen macht für sich genommen noch nicht Bewusstsein eines einheitlichen Gegenstandes, eines zusammenhängenden Vorganges aus. Jene Eindrücke und Wahrnehmungen müssen erst dadurch unter sich verbunden werden, dass sich das Bewusstsein in der Auffassung derselben als eines und dasselbe weiss, soll die Vorstellung eines einheitlichen Gegenstandes, einer kontinuierlichen Begebenheit entstehen. Die Einheit der Verknüpfung überhaupt kann nicht aus der Vorstellung des einheitlichen Objektes abgeleitet sein, weil sie selbst es ist, welche die Vorstellung eines solchen Objektes bewirkt. Obgleich die Verbindung der Teile eines Objektes, der Zusammenhang der Momente einer Begebenheit ihrem Dasein nach vom Bewusstsein unabhängig sind und demselben gegeben werden, so geht doch die Vorstellung der Einheit und des Zusammenhanges aus der Identität des Bewusstseins in der Verbindung hervor. Diese Bedingung meiner Erkenntnis des einheitlichen Objektes mache ich in der transzendentalen Betrachtung zur allgemeinen Bedingung für die Erkenntnis desselben, und ich kann sie dazu machen, weil ich im Denken von der gegebenen Mannigfaltigkeit und selbst der Art und Weise der Empfindung und Anschauung abstrahiere. So entsteht der Begriff eines Bewusstseins überhaupt, des gemeinschaftlichen Bewusstseins, womit das Ich seinen wirklichen Denkverkehr als gedachten fortsetzt. Auf dieses seiner Form nach allgemeine Bewusstsein, wird fortan innere und äussere Erfahrung bezogen, mit ihm selbst die Wahrnehmung der Existenz verknüpft. Von eben demselben Dinge, von welchem mein Bewusstsein in der Wahrnehmung sich abhängig findet, denke ich jedes andere wahrnehmende Bewusstsein in gleicher Weise abhängig, wodurch meine Wahrnehmung, die schon für sich genommene Realität einschliesst, überdies objektiv Bedeutung erlangt. — Das Denken ist wirklich die Quelle der Objektivität einer Erkenntnis, weil es die Form ihrer Allgemeingültigkeit ist. Objektiv sein heisst für jedes erkennende Wesen gültig sein.

Nun ist wohl zu beachten, dass dieses transzendentale Bewusstsein keine vom psychischen abgesonderte oder von diesem irgendwie abzusondernde Existenz hat. Es existiert nicht vor oder neben dem letzteren, sondern nur als Gedanke in ihm. Gleichwie das Koordinatensystem, auf welches ich im letzten Grunde die Anschauung der Bewegung beziehe, durch meinen Kopf

geht, so ist auch das intellektuelle Koordinatsystem, auf das ich alle Erkenntnis bezogen denke, das transzendentale Bewusstsein, nur in meinem Kopfe gegeben. Man darf daher nicht mit dem idealistischen Metaphysiker aus dem transzendentalen Bewusstsein ein transzendentes, aus dem Begriff der Einheit des Bewusstseins, der durch das Ich, ebenso aber auch durch die Vorstellung der einheitlichen Form irgend eines Objektes, repräsentiert wird, ein Ich-an-sich machen.

Vom isoliert gedachten Bewusstsein, das als solches kein denkendes sein könnte und bei uns Menschen wenigstens nicht besteht, gehen wir zum gemeinschaftlichen über, das sich aus unserm Verkehr mit anderen Menschen ergibt, um den Anteil zu ermessen, den dieses Bewusstsein an der Erkenntnis der Realität der Aussenwelt nimmt.

Ist es nötig, das Dasein unserer Mitmenschen zu beweisen? Diesen „Transzensus“ über das eigene Bewusstsein hinaus halten ja selbst die Idealisten für unvermeidlich und gerechtfertigt. Wie mit einem Munde verwerfen sie den Solipsismus, obwohl nicht recht einzusehen ist, warum der Transzensus, wenn ein solcher schon einmal stattfinden muss, gerade bei der Existenz unserer Nebenmenschen Halt zu machen hat. Oder glaubt man vielleicht an den Satz, dass nur Wesen, die sich ihrer selbst bewusst sind, existieren können?

Ich erforsche mein Bewusstsein, das mir allein unmittelbar gegeben ist, und finde in ihm Gefühle, die über dasselbe hinausweisen, auf Wesen, die ihm gleichwertig sind. Die blosse Existenz dieser Gefühle, die von keinem Idealisten bestritten werden kann, schliesst die Mitexistenz anderer bewusster Wesen meinesgleichen unmittelbar in sich ein. Also existiere ich nicht allein.

Unser Nachweis der Realität der Aussenwelt stützt sich demnach auf zwei unbestrittene Tatsachen des Bewusstseins: die Abhängigkeit desselben in der Empfindung und Wahrnehmung und das Dasein sozialer oder altruistischer Gefühle in ihm. Er wird also geführt, ohne eine andere Existenz als unmittelbar gegeben vorauszusetzen, als jene des eigenen Bewusstseins — und dies ist alles, was der Idealist billigerweise verlangen kann. Von diesen beiden Tatsachen ist die zweite noch von grösserer Erheblichkeit als die erste. Während nämlich diese nur das Dasein von etwas überhaupt zu erkennen gibt, setzt jene überdies die Existenz von Wesen unseresgleichen voraus. Weil eine Mehrheit von Menschen existiert, deren Wahrnehmungen übereinstimmen, deren Gefühle sich ergänzen, deren Handlungen zusammenwirken, deshalb muss sie an sich und nicht bloss in der Vorstellung existieren. Ich nenne diesen Beweis der Realität der Aussenwelt, weil er auf Grund der Existenz unserer Mitmenschen geführt wird, den sozialen Beweis derselben. Somit hat sich uns der Hauptsatz des Realismus: die unabhängige Existenz der äusseren Dinge als richtig erwiesen. Es besteht zwischen unseren praktischen Fähigkeiten, die diese Existenz voraussetzen, und unseren theoretischen, welche dieselbe angeblich nicht erweisen können, kein Widerspruch, wie einen solchen Hume annimmt.“

Diesen Beweis ergänzt Dilthey (Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprunge unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht) durch die Einsicht, dass auch im Willen, in der Beziehung zwischen dem Bewusstsein der willkürlichen Bewegung und dem des

Widerstandes, auf welchen diese trifft, ein vom eigenen Ich oder Selbst Unabhängiges erlebt werde.

Eine förmliche Widerlegung aller dieser Argumente hat H. Rickert (Gegenstand der Erkenntnis) vom Standpunkt der Immanenz aus gegeben. Indem er von dem psychophysischen Subjekt durch fortschreitende Abstraktion den Begriff eines rein erkenntnistheoretischen Subjektes oder Bewusstseins gewinnt, ergibt sich ihm, dass von der Beziehung auf dieses Bewusstsein kein Sein loszulösen sei, demgemäss alles Sein als Bewusstseinsinhalt gedacht werden müsse. Die obigen Beweise gehen nur auf immanente Objekte, deren Existenz jedoch gar kein Problem ist; ein transzendentes Sein garantieren sie nicht. Ueber den Begriff und den Satz des Bewusstseins vgl. Frischeisen-Köhler in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie XXXI, über die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten derselbe, ib. XXX.

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen Mach: Analyse der Empfindungen, S. 14—20, 1—6, 20—22, 206—207, 211, 214, 219—220, 226, 210, 207, 22—23, 25, 26. Für das weitere Studium von Machs Standpunkt kommt namentlich seine letzte Schrift über „Irrtum und Erkenntnis“ noch in Betracht. Am nächsten unter den Philosophen steht diesem sensualistischen Positivismus Avenarius, vgl. zur Einführung in den „Empiriokritizismus“ dessen „Menschlicher Weltbegriff“, ferner J. Petzoldt (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung) und Cornelius (Einleitung in die Philosophie).

Auch Schuppe (Erkenntnistheoretische Logik) kommt mit seiner „Immanenzphilosophie“ der von diesen Denkern entwickelten Grundanschauung nahe; doch unterscheidet er sich durch die stärkere Betonung des Ichbegriffes (vgl. seinen offenen Brief an Avenarius, sowie: Meine Erkenntnistheorie und das bestrittene Ich). Mit dem Empiriokritizismus und der Immanenzphilosophie hat sich besonders auseinandergesetzt Wundt (Ueber naiven und kritischen Realismus, Philosophische Studien, XII, XIII).

Von naturwissenschaftlicher Seite aus nähert sich dem Positivismus vor allen Ostwald (Vorlesungen über Naturphilosophie), J. B. Stallo (Die Begriffe und Theorien der modernen Physik); auch Henri Poincaré (Wissenschaft und Hypothese, Der Wert der Wissenschaft) darf hier genannt werden. Zusammenfassend orientiert H. Kleinpeter (Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart). Vgl. auch Ziehen (Psychophysiologische Erkenntnistheorie).

Zeit und Raum. Zur Ergänzung der positivistischen Erkenntnislehre seien hier die Ausführung von Mach über die absolute Zeit und den absoluten Raum (Kritische Geschichte der Mechanik S. 233 f., 239 f.) gegeben.

„1. Wenn ein Ding A sich mit der Zeit ändert, so heisst dies nur, die Umstände eines Dinges A hängen von den Umständen eines anderen Dinges B ab. Die Schwingungen eines Pendels gehen in der Zeit vor, wenn dessen Exkursion von der Lage der Erde abhängt. Da wir bei Beobachtung des Pendels nicht auf die Abhängigkeit von der Lage der Erde zu achten brauchen, sondern dasselbe mit irgend einem andern Ding vergleichen können (dessen Zustände freilich wieder von der Lage der Erde abhängen), so entsteht leicht die Täuschung, dass alle diese Dinge unwesentlich seien. Ja, wir können auf das Pendel achtend von allen übrigen äusseren Dingen absehen und finden, dass für jede Lage unsere Gedanken und Empfindungen andere sind. Es scheint demnach die Zeit etwas besonders zu sein, von dessen Verlauf die Pendellage abhängt, während die Dinge, welche wir zum Vergleich nach freier Wahl herbeiziehen, eine zufällige Rolle zu spielen scheinen. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass alle diese Dinge miteinander zusammenhängen, und dass wir selbst mit unseren Gedanken nur ein Stück Natur sind. Wir sind ganz ausser Stand die Veränderungen der Dinge an der Zeit zu messen. Die Zeit ist vielmehr eine Abstraktion, zu der wir durch die Veränderung der Dinge gelangen, weil wir auf kein bestimmtes Mass angewiesen sind, da eben alle untereinander zusammenhängen. Wir nennen eine Bewegung gleichförmig, in welcher gleiche Wegzuwüchse einer Vergleichsbewegung (der Drehung der Erde) entsprechen. Eine Bewegung kann gleichförmig sein in bezug auf eine andere, die Frage, ob eine Bewegung an sich gleichförmig sei, hat gar keinen Sinn. Ebenso wenig können wir von einer „absoluten Zeit“ (unabhängig von jeder Veränderung) sprechen. Diese absolute Zeit kann an gar keiner Bewegung abgemessen werden, sie hat also auch gar keinen praktischen und auch keinen wissenschaftlichen Wert, niemand ist berechtigt zu sagen, dass er von derselben etwas wisse, sie ist ein müssiger „metaphysischer“ Begriff.

2. Ueber den absoluten Raum und die absolute Bewegung kann niemand etwas aussagen, sie sind blosse Gedankendinge, die in der Erfahrung nicht aufgezeigt werden können. Alle unsere Grundsätze der Mechanik sind Erfahrungen über relative Lagen und Bewegungen der Körper. Sie konnten und durften auf den Gebieten, auf welchen man sie heute als gültig betrachtet, nicht ohne Prüfung angenommen werden. Niemand ist berechtigt, diese Grundsätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen. Ja diese Ausdehnung ist sogar sinnlos, da sie niemand anzuwenden wüsste. Gehen wir nun auf die Einzelheiten ein. Wenn wir sagen, dass ein Körper K seine Richtung und Geschwindigkeit nur durch den Einfluss eines anderen Körpers K′ ändert, so können wir zu dieser Einsicht gar nicht kommen, wenn nicht andere Körper A, B, C . . . vorhanden sind, gegen welche wir die Bewegung des Körpers K beurteilen. Wir erkennen also eigentlich eine Beziehung des Körpers K zu A, B, C . . . Wenn wir nun plötzlich von A, B, C . . . absehen und von einem Verhalten des Körpers K im absoluten Raume sprechen wollten, so würden wir einen doppelten Fehler begehen. Einmal könnten wir nicht wissen, wie sich K bei Abwesenheit von A, B, C . . . benehmen würde, dann aber würde uns jedes Mittel fehlen, das Benehmen des Körpers K zu beurteilen und unsere Aussage zu prüfen, welche demnach

keinen naturwissenschaftlichen Sinn hätte. Zwei Körperr K und K' welche gegeneinander gravitieren, erteilen sich ihren Massen m, m' verkehrt proportionale Beschleunigungen nach der Richtung der Verbindungslinie. In diesem Satze liegt nicht allein eine Beziehung der Körper K und K' zueinander, sondern auch zu den übrigen Körpern. Denn derselbe sagt nicht nur, dass K und K' gegeneinander die Beschleunigung $+ \frac{m + m'}{r_y}$ erfahren habe, sondern auch dass K die Beschleunigung $\frac{- x\, m'}{r_y}$ und K' die Beschleunigung $\frac{+ x\, m}{r_y}$ nach der Richtung der Verbindungslinie erfährt, was nur durch die Anwesenheit noch anderer Körper ermittelt werden konnte. Die Bewegung eines Körpers K kann immer nur beurteilt werden in bezug auf andere Körper A, B, C ... Da wir immer eine genügende Anzahl gegeneinander relativ festliegender oder ihre Lage nur langsam ändernder Körper zur Verfügung haben, so sind wir hierbei auf keinen bestimmten Körper angewiesen und können abwechselnd bald von diesem bald von jenem absehen. Hierdurch entstand die Meinung, dass diese Körper überhaupt gleichgültig seien. Es wäre wohl möglich, dass die isolierten Körper A, B, C ... bei Bestimmung der Bewegung des Körpers K nur eine zufällige Rolle spielten, dass die Bewegung durch das Medium bestimmt wäre, in welchem sich K befindet. Dann müsste man aber an die Stelle des Newtonschen absoluten Raumes jenes Medium setzen. Diese Vorstellung hat Newton entschieden nicht gehabt. Zudem lässt sich leicht nachweisen, dass die Luft jenes bewegungsbestimmende Medium nicht ist. Man müsste also an ein anderes etwa den Weltraum erfüllendes Medium denken, über dessen Beschaffenheit und über dessen Bewegungsverhältnis zu den darin befindlichen Körpern wir gegenwärtig eine ausreichende Kenntnis nicht haben. An sich würde ein solches Verhältnis nicht zu den Unmöglichkeiten gehören. Es ist durch die neueren hydrodynamischen Untersuchungen bekannt, dass ein starrer Körper in einer reibungslosen Flüssigkeit nur bei Geschwindigkeitsänderungen einen Widerstand erfährt. Zwar ist dieses Resultat aus der Vorstellung der Trägheit theoretisch abgeleitet, es könnte aber umgekehrt auch als die erste Tatsache angesehen werden, von der man auszugehen hätte. Wenn auch mit dieser Vorstellung praktisch zunächst nichts anzufangen wäre, so könnte man doch hoffen, über dieses hypothetische Medium in Zukunft mehr zu erfahren, und sie wäre naturwissenschaftlich noch immer wertvoller als der verzweifelte Gedanke an den absoluten Raum. Bedenken wir, dass wir die isolierten Körper A, B, C ... nicht wegschaffen, also über ihre wesentliche oder zufällige Rolle durch den Versuch nicht entscheiden können, dass dieselben bisher das einzige und auch ausreichende Mittel zur Orientierung über Bewegungen und zur Beschreibung der mechanischen Tatsachen sind, so empfiehlt es sich, die Bewegungen vorläufig als durch diese Körper bestimmt anzusehen."

c. Der dritte Abschnitt ist entnommen Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode, S. 104 bis 119. Natorp gehört seiner erkenntnistheoretischen Stellung nach der Cohenschen oder

auch Marburger Schule an, welche im Gegensatz zu allen realistischen Theorien den Kritizismus Kants in einem rein methodischen Sinne auffasst und fortzubilden bemüht ist. Sie nimmt geschichtlich ihren Ausgang in der neuen Kantinterpretation, welche Cohen in seinen kommentatorischen Werken (vor allem in Kants Theorie der Erfahrung) gegeben hat und sie versucht sowohl systematisch (vgl. insbesondere das System der Philosophie, das Cohen gegenwärtig zu publizieren im Begriff ist, sowie ferner Natorp in den Philosophischen Monatsheften, Cassirer in den philosophischen Arbeiten, herausgegeben von Cohen und Natorp), als auch zum historischen Verständnis anderer Denker (W. Kinkel, Geschichte der Philosophie, Natorp, Platos Ideenlehre, Descartes Erkenntnislehre, Cassirer, Leibniz, Geschichte des Erkenntnisproblems, Lasswitz, Geschichte der Atomistik) diesen Gesichtspunkt der Methode durchzuführen. Die beste Einführung in diesen Standpunkt gibt Natorps Abhdlg. über obj. und subj. Begründung der Erkenntnis, die Einleitung in die Psychologie, sowie Cohens Vorrede zu Langes Geschichte des Materialismus.

Gegen Natorps Psychologie Volkelt, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 102. Natorps Verteidigung Philosophische Monatshefte XXIX. Gegen Cohen die Abhandlungen der Friesschen Schule, Neue Folge und Scheler (Die Transzendentale und die psychologische Methode, vom Standpunkt Euckens), über ihn Lindheimer. Zum ganzen Problem vgl. auch Volkelt (Erfahrung und Denken).

2. Zur Theorie des Urteils.

a. Der erste Abschnitt ist entnommen Windelband, Präludien, S. 29—31. Die hier entwickelte Urteilstheorie wurde zuerst von Brentano (Psychologie vom empirischen Standpunkt I) aufgestellt; ihm folgte Bergmann (Reine Logik I) und Windelband (Zur Lehre vom negativen Urteil, Strassburger Abhandlungen).

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen Sigwart, Logik I, S. 156—161. Gegen die Ausführungen von Bergmann und Brentano hat Sigwart sich in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie V und in seiner Schrift über die Impersonalien gewandt.

Rechtfertigung der Werttheorie. An Windelband schliesst sich Rickert an, der dessen Urteilstheorie zur Grundlage einer Erkenntnistheorie macht (Gegenstand der Erkenntnis.) Der Gegensatz zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstande, auf den sich die Erkenntnis richtet, ist ihm nicht derjenige zwischen dem vorstellenden Bewusstsein und einer davon unabhängigen Wirklichkeit (vgl. oben S. 354), sondern es ist der zwischen dem urteilenden, d. h. bejahenden

oder verneinenden Subjekt und dem Sollen, welches in den Urteilen anerkannt wird. Das Sollen ist der Gegenstand der Erkenntnis. Demgemäss unternimmt Rickert die von Sigwart angegriffene Werttheorie des Urteils aufs neue zu rechtfertigen, indem er ausdrücklich die psychologische Frage nach dem, was in den einzelnen Individuen wirklich vorgeht, wenn sie urteilen, beiseite lässt und nur noch auf den rein logischen oder erkenntnistheoretischen Sinn, den jedes Urteil hat, reflektiert.

„Wir stellen das Urteil unter den Gesichtspunkt, dass es stets wahr sein will, und fragen, welche Bestandteile es haben muss, um seinen Zweck überhaupt erreichen zu können, d. h. wir fragen nun nicht nach dem Wesen des wirklichen Urteils, sondern nach dem Wesen des logischen Urteilsideals.

Am besten wird die mit Rücksicht auf den Wahrheitszweck notwendige Struktur des idealen Urteils deutlich werden, wenn man das Urteil als Antwort auf eine Frage ansieht. Psychologisch wäre diese Betrachtungsweise falsch oder zum mindesten problematisch, denn eventuell ist psychologisch oder zeitlich die Aussage früher als die Frage, und jedenfalls gibt es tatsächlich viele Urteile, die nicht Antworten auf Fragen sind. Das aber ist für die Wissenschaftslehre nicht von entscheidender Bedeutung. Logisch geht das Problem der Problemlösung voran, d. h. wo Erkenntnis um ihrer selbst willen gesucht wird, muss sie als Antwort auf eine Frage gesucht werden, und damit kommen wir zu dem entscheidenden Punkt. Die Frage nämlich enthält immer, wenn sie eindeutig ist, schon alle vorstellungsmässigen Bestandteile des Urteils, und es fehlt ihr nichts anderes als die vom Urteil geforderte Entscheidung. Die Antwort auf eine eindeutige Frage kann deshalb nur in einer Bejahung oder in einer Verneinung bestehen, wenn sich die Frage überhaupt beantworten lässt, also das verlangte Urteil möglich ist. Das logische Urteilsideal ist demnach ohne Bejahung oder Verneinung der schon in der Frage vorhandenen vorstellungsmässigen Bestandteile nicht denkbar.

So haben wir ein von dem psychologischen Tatbestand unabhängiges Ergebnis erhalten, oder zum mindesten ist jetzt die Entscheidung darüber, ob wirklich in jedem psychologischen Urteilsakt eine Bejahung oder Verneinung enthalten ist, von ganz sekundärer Bedeutung. Ja, es könnte der Erkenntnistheorie gleichgültig sein, wenn alle Menschen erklärten, dass sie auf Grund ihrer Beobachtungen beim Urteilen von einem Bejahen oder Verneinen nichts bemerken. Wir stellen, ganz unbekümmert darum, fest, dass ein Urteil dann allein eine Bedeutung für die Erkenntnis besitzt, wenn sein Sinn in einer Bejahung oder Verneinung besteht, und damit können wir uns begnügen, denn nur dieser Sinn und die Berechtigung des Urteilenden, Bejahungen oder Verneinungen mit dem Anspruch auf Objektivität zu vollziehen, ist unser Problem.

Achten wir nun aber nur auf den Sinn, den das Urteil haben muss, um Anspruch und Wahrheit erheben zu dürfen, so können wir den Satz, dass jedes Urteil, auch das positive, ein nicht vorstellungsmässiges Element enthält, auch Sigwart gegenüber aufrecht erhalten, der mit seiner Lehre von dem negativen Urteil diesen Gedanken die Bahn gebrochen hat. Der Unterschied zwischen dem negativen und positiven Urteil, der nach ihm besteht,

mag vorhanden sein, aber er ist nur ein psychologischer. Das positive Urteil ist neben dem negativen, psychologisch betrachtet, das ursprünglichere. Wenn ich zum Beispiel sage, die Sonne leuchtet, so kann allerdings keine Rede davon sein, dass hier das Bewusstsein über die Gültigkeit, also das Bejahen, dem blossen Beziehen der Vorstellungen aufeinander erst zeitlich nachkomme, aber daraus folgt durchaus nicht, dass hier in dem Sinne des Urteils überhaupt kein Ja neben den vorstellungsmässigen Bestandteilen vorhanden ist. Das Ja kann und muss in manchen Fällen, psychologisch betrachtet, mit den Vorstellungen völlig verschmolzen auftreten, und es kann trotzdem in logischer Hinsicht sich als ein dem Nein im negativen Urteile zu koordinierendes, selbständiges Element des positiven Urteils ergeben. Kurz, im logischen Sinne jedes Urteils muss entweder ein Ja oder ein Nein enthalten sein.

Eines kann man ja jedenfalls mit Sicherheit behaupten. Jedes positive Urteil lässt sich, ohne den Sinn des darin Ausgesagten irgendwie zu verändern, so darstellen, dass eine Bejahung, abgesondert von den vorstellungsmässigen Bestandteilen, darin deutlich hervortritt. Sigwart selbst gibt die Möglichkeit einer solchen Umwandlung zu, und damit schon ist die Frage, soweit sie für uns in Betracht kommt, entschieden. Man braucht nur den Versuch zu machen, ein positives Urteil zu verneinen. Man braucht nur am hellen Mittag fragen: scheint die Sonne wirklich, und sofort wird man mit einem energischen Ja dieser Zweifel abgewehrt werden. Dann ist das Urteil nur gewissermassen verstärkt oder intensiver geworden. Diese Verstärkung kann aber weder die Vorstellung des Scheinens, noch die der Sonne, noch die Beziehungen beider aufeinander, sondern nur das Ja betreffen, das nicht erst durch die Umwandlung als etwas ganz Neues hinzugekommen ist, sondern schon vorher als „viertes Element“ in dem Sinn des Urteils gesteckt hat, denn nur als psychische Zustände angesehen sind die beiden Urteile „die Sonne scheint“ und „ja! die Sonne scheint“ voneinander verschieden, logisch d. h. auf das hin angesehen, was sie meinen oder als wahr aussagen, sind sie völlig identisch.

Wenn das Ja nicht in dem Sinne des ersten Urteils steckte, so wäre ferner auch gar nicht zu sehen, wie die Frage, ob die Sonne scheint, von dem Urteile, dass sie scheint, unterschieden werden sollte, denn die vorstellungsmässigen Bestandteile sind ja in beiden Fällen dieselben. Sigwart sagt allerdings: ich kann nicht fragen, ob die Sonne scheint, und das ist in dem Sinne richtig, dass, wenn ich die Sonne sehe, ich, psychologisch betrachtet, nicht wirklich im Zustande der Ungewissheit sein kann, ob sie scheint. Wohl aber ist die Frage: „scheint die Sonne?“ ein Gedanke, dessen logischen Sinn ich verstehe, auch wenn die Sonne scheint, und in diesem Gedanken habe ich die vorstellungsmässigen Bestandteile des Urteils nicht nur begrifflich, sondern auch faktisch von der hinzukommenden Bejahung getrennt im Bewusstsein. Wäre das nicht möglich, so würde die Frage: scheint die Sonne, die etwa ein Blinder an mich richtet, am hellen Tage für mich unverständlich sein.

Allerdings können wir die Bejahung niemals als einen isolierten Akt im Bewusstsein haben. Aber das ist mit der Verneinung eben so. Auch sie kann nur zusammen mit den vorstellungsmässigen Bestandteilen im Bewusst-

sein sein. Nur der Umstand, dass die Verneinung einem Bejahungsversuche zeitlich folgt, während die Bejahung in sehr vielen Urteilen mit den vorstellungsmässigen Bestandteilen zugleich auftritt, lässt es begreiflich erscheinen, warum die eigentümliche, von allem Vorstellen so ganz verschiedene Natur des Urteils bei den negativen Urteilen deutlicher hervortritt. Das kann aber die Logik, welche die Urteile unter dem Gesichtspunkte ihres logischen Sinnes oder ihrer Wahrheit betrachtet, nicht darin hindern, auch die Bejahung als ein nichtvorstellungsmässiges Element im positiven Urteil anzuerkennen."

Psychologie und Logik. Die von Rickert in diesem besonderen Falle durchgeführte Scheidung psychologischer und rein logischer Betrachtung wird von verschiedenen Denkern der Gegenwart zu einer prinzipiellen Trennung der Logik von der Psychologie weitergeführt. Grundlegend dafür sind die Unterscheidungen von Inhalt und Gegenstand und Akt des Denkens, über welche man vgl. Twardowski (Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen), Lipps (Psychologische Untersuchungen I, 1), Meinong (Gegenstandstheorie). Eigentümliche erkenntnistheoretische Konsequenzen zieht hieraus Uphues (Psychologie des Erkennens). In der Forderung einer reinen Logik (wie sie ähnlich schon von Bolzano erhoben wurde) fasst Husserl in seinen Logischen Untersuchungen alle diese Bestrebungen zusammen. Er versucht in eingehender Polemik gegen jede Art von Psychologismus (wie er z. B. von Lipps, Die Aufgaben der Erkenntnistheorie, Philos. Monatshefte XVI als Programm formuliert wurde) zu zeigen, dass die Logik keine von der Psychologie abhängende Kunstlehre sei, ihre Idealgesetze keine irgendwie positiv zu ermittelnde Realgesetze seien; denn die Logik hat es allein mit der Wahrheit zu tun, die den Inhalt der Aussage bildet, nicht mit dem Akt, in welchem ich diesen Inhalt erfasse. Die Wahrheit ist keine Tatsache, sie ist eine ideale Möglichkeit, eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reich der Ideen. Die Akte des Urteilens und Denkens sind als Erlebnisse psychologische Tatsachen und unterliegen den Gesetzen aller Tatsachen. So wendet sich Husserl (a. a. O. I. 98 ff.) etwa folgendermassen gegen den Psychologismus, den er auch bei Sigwart findet.

„In keinem anderen Sinne," meint dieser bedeutende Logiker, „tritt das Prinzip des Widerspruchs als Normalgesetz auf, als in welchem es ein Naturgesetz war und einfach die Bedeutung der Verneinung feststellte; aber während es als Naturgesetz nur sagt, dass es unmöglich ist, mit Bewusstsein in irgend einem Moment zu sagen A ist B und A ist nicht B, wird es jetzt als Normalgesetz auf den gesamten Umkreis konstanter Begriffe angewendet, über welchen sich die Einheit des Bewusstseins überhaupt erstreckt; unter dieser Voraussetzung begründet es das gewöhnlich sogenannte Prinzipium contradictionis, das jetzt aber kein Seitenstück zum Prinzip der Identität (im Sinne der Formel A ist A) bildet, sondern dieses, d. h. die absolute Konstanz der Begriffe selbst wieder als erfüllt voraussetzt." Ebenso heisst es in

paralleler Ausführung in Beziehung auf den (als Prinzip der Uebereinstimmung interpretierten) Satz der Identität: „Der Unterschied, ob das Prinzip der Uebereinstimmung als Naturgesetz oder Normalgesetz betrachtet wird, liegt . . . nicht in seiner eigenen Natur, sondern in den Voraussetzungen, auf die es angewendet wird; im ersten Fall wird es angewendet auf das eben dem Bewusstsein Gegenwärtige; im zweiten auf den idealen Zustand einer durchgängigen unveränderlichen Gegenwart des gesamten geordneten Vorstellungsinhalts für Ein Bewusstsein, der empirisch niemals vollständig erfüllt sein kann."

Nun unsere Bedenken. Wie kann ein Satz, der (als Satz vom Widerspruch) „die Bedeutung der Verneinung feststellt", den Charakter eines Naturgesetzes haben? Natürlich meint Sigwart nicht, dass der Satz in der Weise einer Nominaldefinition den Sinn des Wortes Verneinung angibt. Nur dass er im Sinne der Verneinung gründet, was zur Bedeutung des Begriffes Verneinung gehört, auseinanderlegt, mit anderen Worten, nur dass durch ein Aufgeben des Satzes auch die Bedeutung des Wortes Verneinung aufgegeben wäre, kann Sigwart im Auge haben. Eben dies kann aber nimmermehr den Gedankengehalt eines Naturgesetzes ausmachen, zumal auch nicht desjenigen, das Sigwart in den anschliessenden Worten so formuliert, es sei unmöglich mit Bewusstsein in irgend einem Moment zu sagen, A ist b und A ist nicht b. Sätze, die in Begriffen gründen (und auch nicht das, was in Begriffen gründet, auf Tatsachen bloss übertragen), können nichts darüber aussagen, was wir mit Bewusstsein in irgend einem Moment tun oder nicht tun können; sind sie, wie Sigwart an anderen Stellen lehrt, überzeitlich, so können sie keinen wesentlichen Inhalt haben, der Zeitliches, also Tatsächliches betrifft. Jedes Hineinziehen von Tatsachen in Sätze dieser Art hebt ihren eigentlichen Sinn unvermeidlich auf. Demgemäss ist es klar, dass jenes Naturgesetz, dass von Zeitlichem, und das Normalgesetz (das echte Prinzip vom Widerspruch), das von Unzeitlichem spricht, durchaus heterogen sind, und dass es sich also nicht um Ein Gesetz handeln kann, das in demselben Sinne nur in verschiedener Funktion oder Anwendungssphäre auftritt. Uebrigens müsste doch, wenn die Gegenansicht richtig wäre, eine allgemeine Formel angebbar sein, welche jenes Gesetz über Tatsachen und dieses Gesetz über ideale Objekte gleichmässig befasste. Wer hier Ein Gesetz lehrt, muss über Eine begrifflich bestimmte Fassung verfügen. Begreiflicherweise ist aber die Frage nach dieser einheitlichen Fassung eine vergebliche.

Wiederum habe ich folgendes Bedenken. Das Normalgesetz soll die absolute Konstanz der Begriffe als erfüllt voraussetzen? Dann würde das Gesetz also nur Geltung haben unter der Voraussetzung, dass die Ausdrücke allzeit in identischer Bedeutung gebraucht werden, und wo diese Voraussetzung nicht erfüllt ist, verlöre es auch seine Geltung. Dies kann nicht die ernstliche Ueberzeugung des ausgezeichneten Logikers sein. Natürlich setzt die empirische Anwendung des Gesetzes voraus, dass die Begriffe bezw. Sätze, welche als Bedeutungen unserer Ausdrücke fungieren, wirklich dieselben sind, so wie der ideale Umfang des Gesetzes auf alle möglichen Satzepaare entgegengesetzter Qualität, aber identischer Materie geht. Aber natür-

lich ist dies keine Voraussetzung der Geltung, als ob diese eine hypothetische wäre, sondern die Voraussetzung möglicher Anwendung auf vorgegebene Einzelfälle. So wie es die Voraussetzung der Anwendung eines Zahlengesetzes ist, dass uns gegebenenfalls eben Zahlen vorliegen, und zwar Zahlen von solcher Bestimmtheit, wie es sie ausdrücklich bezeichnet, so ist es Voraussetzung des logischen Gesetzes, dass uns Sätze vorliegen, und zwar verlangt es ausdrücklich Sätze identischer Materie. Auch die Beziehung auf ein ideales Bewusstsein überhaupt kann ich nicht recht förderlich finden. In einem idealen Denken würden alle Begriffe (genauer alle Ausdrücke) in absolut identischer Bedeutung gebraucht sein, es gäbe keine fliessenden Bedeutungen, keine Aequivokationen und Quatternionen. Aber in sich haben die logischen Gesetze keine wesentliche Beziehung auf dieses Ideal, das wir uns um ihretwillen vielmehr erst bilden. Der beständige Rekurs auf das Idealbewusstsein erregt das unbehagliche Gefühl, als ob die logischen Gesetze in Strenge eigentlich nur für diese fiktiven Idealfälle Geltung besässen, statt für die empirisch vorkommenden Einzelfälle. In welchem Sinne rein logische Sätze identische Begriffe „voraussetzen" haben wir eben erörtert. Sind begriffliche Vorstellungen fliessend, d. h. ändert sich bei Wiederkehr „desselben" Ausdrucks „der" begriffliche Gehalt der Vorstellung, so haben wir im logischen Sinn nicht mehr denselben, sondern einen zweiten Begriff, und so bei jeder weiteren Aenderung einen neuen. Aber jeder einzelne für sich ist eine überempirische Einheit und fällt unter die auf seine jeweilige Form bezüglichen logischen Wahrheiten. So wie der Fluss der empirischen Farbeninhalte und die Unvollkommenheit der qualitativen Identifizierung nicht die Unterschiede der Farben als Qualitätsspezies tangiert, so wie die Eine Spezies ein ideal Identisches ist gegenüber der Mannigfaltigkeit möglicher Einzelfälle (die selbst nicht Farben sind, sondern eben Fälle Einer Farbe), so gilt dasselbe von den identischen Bedeutungen oder Begriffen in Beziehung auf die begrifflichen Vorstellungen, deren „Inhalte" sie sind. Die Fähigkeit, ideirend im Einzelnen das Allgemeine, in der empirischen Vorstellung den Begriff zu erfassen und uns im wiederholten Vorstellen der Identität der begrifflichen Intention zu versichern, ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis, des Denkens. Und wie wir Ein Begriffliches im Akte der Ideation erfassen — als die Eine Spezies, deren Einheit gegenüber der Mannigfaltigkeit tatsächlicher oder als tatsächlich vorgestellter Einzelfälle wir einsichtig zu vertreten vermögen — so können wir auch die Evidenz der logischen Gesetze gewinnen, welche sich auf diese, bald so oder so geformten Begriffe beziehen. Zu den „Begriffen" in diesem Sinne von idealen Einheiten, gehören nun auch die „Sätze" von denen das Prinzipium Contradictionis spricht und so überhaupt die Bedeutungen der Buchstabenzeichen, die in den formelhaften Ausdrücken der logischen Sätze benutzt werden. Wo immer wir Akte begrifflichen Vorstellens vollziehen, da haben wir auch Begriffe; die Vorstellungen haben ihre „Inhalte", ihre idealen Bedeutungen, deren wir uns abstraktiv, in ideirender Abstraktion bemächtigen können; und damit haben wir auch überall die Möglichkeit der Anwendung der logischen Gesetze gegeben. Die Geltung dieser Gesetze ist aber schlechthin unbegrenzt, sie hängt nicht davon ab, ob wir und wer immer begriffliche

Vorstellungen faktisch zu vollziehen und sie mit dem Bewusstsein identischer Intention festzuhalten bezw. zu wiederholen vermag."

Gegen die radikale Trennung von Psychologie und Logik wendet sich u. a. M. Palágyi (Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik), ferner vgl. Stumpf (Psychologie und Erkenntnistheorie), Jerusalem (Der kritische Idealismus und die reine Logik).

3. Das Verhältnis von Leib und Seele.

a. Der erste Abschnitt ist entnommen Ebbinghaus, Grundzüge der Psychologie I, § 4, Nr. 3. Man vgl. dazu als Ergänzung die Bemerkungen, durch welche E. die Theorie der Wechselwirkung zu erschüttern sucht, ebenda Nr. 1. Die beiden wesentlichsten Argumente sind der Satz von der Erhaltung der Energie, der gerade in bezug auf den lebenden Körper jüngst durch Rubner (Die Quellen der tierischen Wärme, Zeitschrift für Biologie, Bd. 30) experimentell nachgewiesen, sowie die mechanische Naturanschauung, welche zu einer Kinetik führt und demgemäss eine Vorstellung der Umwandlung von kinetischer Energie in etwas, das keine Bewegung ist, nicht gestattet. Man vgl. zu diesem Abschnitt Münsterberg (oben im Text, S. 178 ff.).

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen C. Stumpf, Leib und Seele und der Entwicklungsgedanke in der modernen Philosophie, S. 20 bis 30. Der Aufsatz ist die erweiterte Wiedergabe eines Vortrages, den Stumpf 1900 zur Eröffnung des Internationalen Psychologenkongresses zu München gehalten hat und durch den das alte Problem wiederum zum Gegenstand lebhafter Diskussionen gemacht wurde. Vgl. zu diesem Vortrag Paulsen (Deutsche Literaturzeitung 1903). Eine erschöpfende Darstellung aller hier in Betracht kommenden modernen Theorien und die beste Orientierung über die diesbezügliche umfangreiche Literatur gibt Busse (Geist und Körper, Seele und Leib). Busse selbst entscheidet sich mit Stumpf, James (Principles of Psychology I) u. a. für die Theorie der Wechselwirkung im Gegensatz zu Paulsen (Einleitung in die Philosophie), Zeitschrift für Philosophie, Bd. 115, Wundt (Logik II, 2), Riehl (Philos. Kritizismus II, 2) u. a., die die Theorie des Parallelismus vertreten.

4. Die Energetik.

a. Der erste Abschnitt ist entnommen Ostwald, Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus, S. 10–33. Die weitere Ausführung des hier entworfenen Programmes geben seine Vorlesungen über Naturphilosophie. Vgl. auch Helm (Die Energetik nach ihrer

geschichtlichen Entwicklung). Ueber die energetische Auffassung der Mechanik, Plank (Das Prinzip der Erhaltung der Energie).

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen Wundt, Physiologische Psychologie III, S. 710—724.

Zur Ergänzung der Kritik von Wundt seien hier die Einwände erwähnt, welche Riehl (Einleitung in die Philosophie der Gegenwart, S. 148 f.) gibt:

„Es muss als irreführend bezeichnet werden, wenn von der Energie als einer einzigen Grösse neben Raum und Zeit geredet wird, da jede Energieform sich vielmehr als Produkt zweier Grössen darstellt: eines Kapazitäts- und eines Intensitätsfaktors, die beide reelle Grössen sind. Kapazität bedeutet Aufnahmefähigkeit für die Energie und ist sicher von dieser begrifflich verschieden, wenn auch sachlich mit ihr verbunden. In den Kapazitäten aber, der Masse z. B. bei der kinetischen Energie, steckt der empirische Begriff der Materie, und statt diesen Begriff wirklich eliminieren zu können, hat die Energetik ihn nur anders genannt. Mag die Materie immerhin ein Abstraktum sein, darum ist sie noch kein blosses Gedankending; sie ist überhaupt kein Ding, sondern die Vorstellungsart von Dingen durch die äusseren Sinne. Auch die Energie ist ein Abstraktum; konkret sind die Formen der Energie, so wie sie sich der sinnlichen Anschauung an räumlichen Dinge gebunden erkennen geben. Gehen wir nur den Leitfaden der Erfahrung nach — und von ihm darf am wenigsten eine „hypothesenfreie" Naturwissenschaft abgehen wollen, — so treffen wir in jedem physikalischen Erscheinungsgebiete, z. B. dem der Elektrizität, auf besondere Grössen, die wir von den Energiegrössen in den betreffenden Gebieten unterscheiden müssen und uns naturgemäss nur unter dem Bilde der Materie vorstellen können. Zwischen beiden Arten von Grössen kann so wenig ein Uebergang stattfinden, wie zwischen Raum und Zeit. Wir werden die Materie nicht los, wie wir den Raum nicht in die Zeit verwandeln können; so real also, wie der Unterschied von Raum und Zeit, so real ist auch der Unterschied von Materie und Energie. Beide aber: Raum und Zeit mit ihrer Verschiedenheit haben empirische Realität, Wirklichkeit in der Erfahrung, die in diesen beiden Formen des Anschauens gegeben ist. Wenn also Ostwald der Materie die Realität abspricht, so kann er unter Realität nicht die empirische verstehen, denn diese kommt der Materie in gleicher Weise zu wie der Energie; und wenn er die Energie zu dem Allein-Wirklichen macht, so muss er mit dem Worte Energie noch einen anderen Begriff verbinden, als den erfahrungsmässigen der Arbeit und der Arbeitsäquivalente. Der empirische Begriff Energie hat sich ihm in einen metaphysischen, der Grössenbegriff in einen Wesensbegriff umgewandelt. Ist die Materie „Erscheinung" der Energie, so muss die Energie „das Ding an sich" der Materie sein.

Von allen Dingen an sich aber denken wir mit Kant: wir wissen nicht, was sie sind, und brauchen es nicht zu wissen, weil uns doch niemals ein Ding anders vorkommen kann als in der Erscheinung."

Man vgl. ferner E. v. Hartmann (Weltanschauung der modernen Physik), Mach (Prinzipien der Wärmelehre), Ueber die Beziehungen der Energetik zur Erkenntniskritik Lasswitz (Philosoph. Monatshefte XXIX); über die Entdeckung des Energieprinzipes Riehl (Sigwartfestschrift).

Die Entropie der Welt. Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie hat auch unabhängig von der eigentlichen Theorie der Energetik Anlass zu naturphilosophischen Streitfragen gegeben. Vor allem hat E. v. Hartmann ihn zum Nachweis der zeitlichen Endlichkeit des Naturgeschehens und damit zur Begründung seines Pessimismus benützt. So schliesst er (Die Weltanschauung der modernen Physik, S. 30 ff.):

„Eine exakte Geltung können beide Hauptsätze (der mechanischen Wärmetheorie) nur für ein Gebilde beanspruchen, das keine anderen Gebilde mehr ausser sich hat. Für den Fall, dass das materielle Weltall endlich ist, entspricht es dem Begriff eines geschlossenen Gebildes, ist also diesem Begriff und den für ihn gültigen Urteilen zu subsumieren. Es ist dann ein einfacher Syllogismus, dass beide Hauptsätze in der Welt vollkommen genau gelten; in bezug auf die Erfahrungsgrundlagen hat allerdings der Obersatz, aus welchem geschlossen wird, selbst eine bloss induktive Geltung, die hier die Bedeutung einer „Extrapolation" gewinnt, d. h. einer Erweiterung des beobachteten Zusammenhanges über die Grenzen der Beobachtung hinaus, wie der Physiker sie nicht entbehren kann. Wenn dagegen die materielle Welt unendlich ist, so haben beide Hauptsätze für Teile der Welt nur annähernde Richtigkeit, während sie für die unendliche Welt als Ganzes jeden Sinn verlieren. Die Endlichkeit der Welt ist also eine unausweichliche Konsequenz der Annahme, dass die beiden Hauptsätze der Energielehre nicht bloss annähernd, sondern genau richtig sind, dass sie theoretische Wahrheiten im Sinne der exakten Naturwissenschaft sind. — Die Physik hat jedenfalls keine Gründe, die Endlichkeit der Welt in Zweifel zu ziehen. Die Gase und der Aether haben allerdings die Tendenz, sich immer mehr auszudehnen, weil ihre Teilchen sich abstossen; aber daraus folgt nicht ihre Zerstreuung ins Unendliche. Die Gase werden durch die Gravitation daran gehindert; für den Aether gilt entweder das Gleiche, oder aber die Abstossung seiner Teilchen untereinander, die ohnehin schneller als die Gravitation mit der Entfernung abnimmt, kann auch einen Schwellenwert haben, bei dem sie ganz aufhört. — Dass der erste Hauptsatz, die Energiekonstanz, in einem endlichen Weltall Gültigkeit hat, ist nachgerade in das Zeitbewusstsein zur Genüge eingedrungen; dass aber auch der zweite Hauptsatz, die Abnahme der Wirkungsfähigkeit, in ihr Gültigkeit hat, erscheint den meisten Zeitgenossen noch höchst paradox und wird mit grossem Misstrauen aufgenommen. Für den Lebenslauf eines Sonnensystems freilich liegt die Richtigkeit des zweiten Hauptsatzes klar zutage; denn es beginnt mit dem gasigen Aggregatzustande von grösster Ausdehnung und endet mit dem festen Aggregatzustand in grösseren Massen oder in kosmischem Staub. Die ganze Energie, die in der lautenden Wärme des dünnen Gases und in seiner potentiellen mechanischen Energie steckte, ist ebenso wie die kinetische Energie seiner Rotation und Fortschreitung schliesslich zerstreut, nachdem alle Planeten in

die Sonne gestürzt sind und diese völlig erkaltet und zerborsten ist. Nach Helmholtz hat unser Planetensystem bereits $\frac{353}{354}$ seiner Energie durch Zerstreuung nach aussen hin als strahlende Energie abgegeben, und demgemäss zum Ausgleich der Welttemperatur beigetragen. So lange noch die festen Reste eines Sonnenlebenslaufes eine fortschreitende Geschwindigkeit haben, bleibt die Möglichkeit offen, dass dieser Rest von kinetischer Energie sich auch wieder in andere Energieformen umwandelt, sei es durch Aufstossen auf andere feste Massen im Kosmos, sei es durch Reibung beim Durchgang durch gasförmige kosmische Massen, sei es durch Erwärmung beim Eintritt in etwaige wärmere Gebiete des Aethers; dagegen gilt eine Reibung gegen den Aether als ausgeschlossen. Selbst wenn die kinetische Energie der festen Reste völlig umgewandelt und ausgegeben ist, kann ihnen neue Energie zugeführt werden durch kosmische Massen von kinetischer Energie, deren Bahn ihren Ort schneidet und so einen Zusammenstoss bewirkt. Alle diese Fälle setzen aber voraus, dass noch kinetische Energie als solche vorhanden ist, sei es in den Resten dieses abgestorbenen Sonnensystems selbst, sei es in anderen kosmischen Massen, die ihnen begegnen. Diese Voraussetzung zeigt aber immer noch ein wenig vorgerücktes Stadium des Weltprozesses; mit jedem neuen Zusammenstoss wird wieder ein Teil des kinetischen Energievorrats in die Gestalt der Wärme umgewandelt und damit der universelle Prozess dem universellen Temperaturausgleich näher gerückt. Ein Unterschied zwischen kälteren und wärmeren Zonen im Universum deutet selbst auf noch mangelnden Ausgleich hin; neue Energie können die Reste einer früheren Sonne nur dann aus den wärmeren Zonen schöpfen, wenn sie noch unverbrauchte Reste kinetischer Energie besitzen, durch welche allein sie aus kälteren Zonen heraus und in wärmere hineingelangen können. Zum Ausgleich werden andere kosmische Massen bei ihrer fortschreitenden Bewegung aus wärmeren in kältere Zonen gelangen und dort ihre thermische Energie um so schneller verlieren. Wo immer Reste von unverbrauchter kinetischer Energie durch Zusammenstoss oder Reibung der Massen gegeneinander einen neuen lokalen Prozess auslösen, da wird doch diese neue Prozessphase im Durchschnitt um so viel schwächer und kürzer sein, wie die beiderseitigen Reste mechanischer Energie kleiner sind als der ursprüngliche Besitz der Gebilde an solcher. Denkt man sich mit Rankine an den Grenzen der Welt, d. h. an den Grenzen des Aethers die strahlende Energie zurückgeworfen, um dem ersten Hauptsatz zu genügen, so können sich allerdings für die reflektierten Strahlen brennpunktartige Zonen der durch Interferenz gesteigerten Wellenbewegung bilden, die sich in den daselbst befindlichen Massen in eine vermehrte Wärme umsetzen. Aber sobald keine Massen mit kinetischer Energie mehr vorhanden sind, die durch ihre Bewegung von anderswoher in diese Zonen eintreten, hört auch die Möglichkeit auf, dass solche Brennpunkte oder Brennräume neue Prozessphasen auslösen. Hätte der Aether Reibung, so müssten auch die Intensitätsunterschiede der Aetherschwingungen in diesen Brennräumen gegen die ausserhalb derselben mit der Zeit durch Schwingungsdämpfung verschwinden; da er aber keine Reibung hat, so müssen sie, wenn sie wirklich bestehen, auch

bestehen bleiben. Der universelle Gleichgewichtszustand bestände dann nicht trotz, sondern gerade wegen der fortdauernden Intensitätsunterschiede der strahlenden Energie und Temperaturunterschiede der kosmischen Massen.

Jeder Versuch muss scheitern, den Weltprozess als ein Perpetuum mobile im grossen durch Oszillation des absteigenden und aufsteigenden Energieumsatzes in zwei getrennten kosmischen Systemen anzusehen, nach Art zweier Uhren, von denen die jeweilig ablaufende die andere aufzieht. Er muss daran scheitern, dass seine Urheber den zweiten Hauptsatz, die allmähliche Energieentwertung der Summe beider Systeme durch Temperaturausgleich nicht mit berücksichtigen. Es kann wohl ein sich entwertendes kosmisches System bewirken, dass in einem anderen die Wirkungsfähigkeit der Energie steigt; aber es kann niemals bewirken, dass sie in jenem um ebensoviel steigt, wie sie in ihm sinkt. Gibt ihm dann später das andere System die von ihm empfangene Wirkungsfähigkeit zurück, so ist die Rückgewähr kleiner als die Leistung. Es können wohl zwei kosmische Systeme in dieser Weise gleich einem Wagebalken oszillieren, aber diese Oszillationen müssen ebenso wie beim Wagebalken jedesmal schwächer werden und schliesslich aufhören, wenn alle Energie in Wärme umgesetzt und der Temperaturausgleich in der Summe beider Systeme vollzogen ist. Sollen die Hauptsätze der Energielehre in irgend welchem Sinne exakte Wahrheiten für etwas Wirkliches sein, so muss, wie oben gezeigt, die Welt endlich sein, für die allein sie genau gelten; ist aber die Welt endlich, so folgt aus dem zweiten Hauptsatz, dass auch ihr Prozess nach vorwärts hin endlich sein muss, dass er wenigstens immer schwächer wird und sich immer mehr einem ruhenden Gleichgewichtszustand nähert. Da nun gegenwärtig die Erfahrung zeigt, dass der physikalische Prozess der Welt noch im Gange ist, so folgt daraus weiter, dass er vor endlicher Zeit begonnen haben muss, weil er sonst schon zum Gleichgewichtszustand geführt haben müsste; d. h. wenn die Hauptsätze der Energielehre richtige Induktionen sind, so muss nicht nur die Welt räumlich endlich, sondern auch der Weltprozess zeitlich endlich sein, und zwar sowohl nach vorwärts, als auch nach rückwärts. Diese Ansicht stimmt mit derjenigen aller Religionen und Philosophien mit realistischer Erkenntnistheorie überein, mit Ausnahme des naturwissenschaftlichen Materialismus, wie er sich entwickelt hat auf Grund der Kenntnis bloss des ersten Hauptsatzes der Energielehre und in Unkenntnis des zweiten. Dieser naturwissenschaftliche Materialismus glaubte aus der Konstanz der Energie während der Dauer des Prozesses auf ihre Ewigkeit unabhängig vom Prozess schliessen zu können, und da er von dem Unterschied zwischem der Energie und ihrer Wirkungsfähigkeit noch nichts wusste, so folgerte er weiter aus der Ewigkeit der Energie auf die Ewigkeit ihres Wirkens. Der zweite Hauptsatz zeigt die Voreiligkeit dieser Schlussfolgerungen und lässt das Dogma von der Ewigkeit des Weltprozesses als ein falsches Vorurteil erscheinen. Aber gerade dieses Vorurteil einer noch werdenden und unvollständigen Physik ist es, was die noch unter seinem Banne stehenden Zeitgenossen hindert, sich auch den zweiten Hauptsatz der Energielehre anzueignen, der genau ebenso sicher und auf eine ebenso breite Erfahrungsbasis gegründet ist, wie der erste."

Gegen die pessimistischen Konsequenzen hat sich L. William Stern (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 121) gewandt, worauf H. ebenda Bd. 125 antwortete. Ueber den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie vgl. auch Wald (Die Energie und ihre Entwertung).

Der Neovitalismus. Das grösste Hindernis einer konsequenten Durchführung der mechanischen Naturauffassung bieten die Schwierigkeiten, die in einer Erklärung der Lebensvorgänge auf rein physikalisch-chemischem Wege enthalten sind. Zunächst schienen die bahnbrechenden Untersuchungen physikalisch durchgebildeter Physiologen wie Helmholtz und Du Bois-Reymond und anderer Forscher, die der Schule von Johannes Müller angehörten, in der Physiologie die alte Ueberzeugung definitiv zu verfestigen, dass das Leben ein physikalisch-chemisches Problem sei, das mit den Methoden der Chemie und Physik der Auflösung entgegengebracht werden könne. Das entscheidende Argument für den förmlichen Ausschluss einer besonderen Lebenskraft, wie er dann insbesondere durch Virchow, Ludwig und Lotze vollzogen wurde, erblickt die physiologische Schule mit Du Bois-Reymond (Sitzungsbericht der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften 1894) in der Einsicht von der Gleichartigkeit der Elemente, aus denen die organische und anorganische Welt sich aufbaut. In der Zelle sind keine anderen Kräfte tätig, als die, welche die Atome dieser Zelle auch ausserhalb der Zelle entfaltet haben würden.

„Ein Eisenteilchen ist und bleibt ein und dasselbe Ding, gleichviel ob es im Meteoriten den Weltkreis durchfliegt, im Dampfwagenrade auf den Schienen dahinschmettert oder in der Blutzelle eines Dichters rinnt. So wenig wie in dem Mechanismus von Menschenhand, ist in dem letzteren Falle irgend etwas hinzugetreten zu den Eigenschaften des Teilchens, irgend etwas entfernt worden. Diese Eigenschaften sind von Ewigkeit, sie sind unveräusserlich, unübertragbar ... Haben die Atome aber keine anderen Kräfte entfaltet, so sind eben alle Vorgänge in der Zelle physisch-chemischer Art, wie in einem Reagierglase."

Mit dieser Biophysik und Biochemie verbanden sich die seit Darwin hervortretenden Versuche einer natürlichen Erklärung der Entwicklung der Organismen aus einfachsten Formen. Am tiefsten hat in Deutschland Weismann (Vorträge über Deszendenztheorie) die darwinistischen Prinzipien zugunsten einer rein mechanischen Auflösung des Transmutationsproblems fortgebildet. So lehnt er (a. a. O. II, 349 ff.) auf das entschiedenste jede Art von Vorstellung einer phyletischen Entwicklungskraft ab, welche die Lebensformen zwänge, sich im Laufe der Generation in bestimmter Weise zu verändern und zu einer neuen Form umzugestalten.

„Es war der Irrtum Nägelis und war auch der seiner modernen Nachfolger, dass er seinem „Vervollkommnungsprinzip" das Wesentliche in der

Richtung der ganzen Entwicklungsbewegung zuschrieb, während doch der ganze Bau aller Arten uns zeigt, dass sie sozusagen ganz aus Anpassungen zusammengesetzt sind. Anpassungen aber können nicht, oder doch nur ganz zufällig und vereinzelt einmal das direkte Resultat einer inneren Entwicklungskraft sein, da sie ja eben ihrem Begriff nach Veränderungen sind, die den Organismus in Uebereinstimmung mit den Lebensbedingungen setzen. Man musste also entweder den Anteil, welchen Anpassung an jedem Organismus hat, gewaltig unterschätzen — und das tat Nägeli — oder man musste den Boden der Naturforschung verlassen und eine transzendentale Kraft annehmen die pari passu mit der Aenderung der Lebensbedingungen während der geologischen Entwicklung unserer Erde auch die Organismenarten zugleich umwandelte und anpasste. Das wäre dann also eine Art von prästabilierter Harmonie, durch welche die beiden Uhren der Erdentwicklung und Organismenentwicklung ganz genau gleich gingen, obwohl sie von gänzlich verschiedenen und unabhängigen Werken getrieben würden.

Wie sehr aber auch heute noch die bestimmende Bedeutung der Anpassungen von vielen unterschätzt wird, zeigt die immer wieder von neuem wiederholte Behauptung: die Arten unterschieden sich nicht durch adaptive Charaktere, sondern wesentlich durch eine morphologische, während es doch auf der Hand liegt, dass wir weit entfernt sind, eine so feine Verschätzung für die Funktion eines Teiles zu haben, um die Unterschiede desselben bei zwei benachbarten Arten als Anpassungen an die verschiedenen Bedingungen erkennen zu können. Und ganz ebenso verhält es sich mit der andern Seite des Problems, mit den Lebensbedingugen: sind sie doch bei benachbarten Arten oft scheinbar ganz gleich; aber auch, wo sie unserem Auge verschieden sind, fragt es sich doch sehr, ob wir die Unterschiede der beiden Arten als Anpassungen an die spezifischen Lebensbedingungen mit Sicherheit zu erkennen imstande sind.

Aber um sich über die Bedeutung der Naturzüchtung im engeren Sinn, also der Personalselektion klar zu werden, erscheint es mir viel wichtiger, die verschiedenen Gruppen von Tieren und Pflanzen darauf hin anzusehen, was alles an ihnen unzweifelhaft adaptiver Natur ist. Darum bin ich im ersten Teil dieser Vorträge auf verschiedene Gruppen von Anpassungen im Genaueren eingegangen, obschon oder gerade weil sie alle dasselbe lehren, dass nämlich ein jeder Teil einer Art, sei sie Tier oder Pflanze, eine jede Abscheidung desselben sogar, ja auch eine jede Gewohnheit, jeder ererbte Instinkt einer Anpassung an die Lebensbedingungen unterworfen ist. Ich glaube, Sie werden dadurch denselben Eindruck gewonnen haben, den auch ich von lange her und mit zunehmender Einsicht immer stärker davongetragen habe, dass jeder wesentliche Teil einer Art durch Naturzüchtung nicht nur geregelt, sondern auch ursprünglich durch sie hervorgerufen ist, wenn nicht bei dieser, so doch bei einer Vorfahrenart, und ferner, dass jeder Teil sich in hohem Grade dem Anpassungsbedürfnis fügen kann.

Aber nicht nur die kleinsten in bezug auf den ganzen Bau des Tieres unbedeutendsten Aenderungen können von Naturzüchtung bestimmt werden, sondern auch die phyletische Entwicklung im grossen und ganzen; auch sie wird nicht von dem angenommenen inneren Entwicklungsprinzip geleitet.

Ihrem Begriff nach können Anpassungen nur auf Selektion beruhen, jedenfalls nicht auf einem inneren Entwicklungsprinzip, da dieses auf äussere Verhältnisse keine Rücksicht nehmen, sondern unabhängig von ihnen den Organismus verändern müsste, und so wird bei der Entstehung einer grösseren Tiergruppe eine jede phyletische Kraft als Leiterin der Entwicklung ausgeschlossen werden können, sobald es gelingt, alle wesentlichen Bauverhältnisse derselben, soweit sie von denen verwandter Gruppen abweichen, als Anpassungen nachzuweisen. Lange nicht bei allen Tiergruppen, und vielleicht kaum bei einer einzigen Pflanzengruppe wird dies gelingen, weil unsere Einsicht in die biologische, ich meine nicht bloss die funktionelle Bedeutung der einzelnen Teile und ihrer Zusammenordnung zum ganzen nur selten tief genug ist, aber unter den Tieren gibt es solche Gruppen; eine derselben ist die der Wale.

Was bleibt vom Walfisch übrig, wenn man die Anpassungen hinwegdenkt? Nichts als das allgemeine Schema eines Säugetiers; dieses aber war schon vor der Entstehung der Wale in ihren Vorfahren gegeben; wenn aber das, was die Wale zu Walen macht, also das „Schema" eines Wales, durch Anpassung entstanden ist, dann hat also die hypothetische innere Entwicklungskraft — liege sie, wo sie wolle — keinen Anteil an der Entstehung dieser Gruppe von Tieren.

Dasselbe könnte man auch für die Klasse der Vögel nachweisen, denn auch bei ihnen vermögen wir die Anpassungen soweit zu verstehen, dass wir sagen dürfen, alles an ihnen, was sie zu Vögeln macht, beruhe auf Anpassung an das Luftleben. Wenn wir nun bei der Ordnung der Wale und bei der Klasse der Vögel alle grossen Züge der Organisation als Anpassungen zu erkennen vermögen, so werden wir schliessen müssen, dass auch bei den übrigen grossen Gruppen des Tierreichs die Haupt- und Grundzüge des Baues Anpassungen an die Lebensbedingungen sind, auch wenn die Beziehungen zwischen ihnen und der Organisation für unser Auge nicht so auffallend und so leicht erkennbar sind, denn gäbe es überhaupt eine innere Entwicklungskraft, dann müsste sie sich auch beim Stamm der Wale und Vögel als Ursache der Entstehung dieser Gruppen erkennen lassen, gibt es aber keine solche Kraft, dann werden wir auch bei minder auffälligen Abweichungen der Lebensbedingungen dennoch auch hier den typischen Bau einer Gruppe auf Anpassung beziehen müssen. So hängt alles an den Organismen von Anpassung ab, die grossen Züge der Organisation ebensowohl als die kleinsten Einzelheiten, soweit sie noch Selektionswert besitzen, und nur, was unter dieser Schwelle bleibt, wird allein durch innere Faktoren bestimmt, durch Germinalselektion; diese aber ist keine starre Entwicklungskraft im Sinne Nägelis und seiner Nachfolger, denn sie ist lenkbar, sie muss nicht nach einem im voraus unabänderlich festgesetzten Ziel führen, sondern sie kann — je nach den Umständen — in viele Wege geleitet werden. Das aber ist doch gerade das Hauptproblem der ganzen Entwicklungslehre, wie Entwicklung aus inneren Ursachen zugleich Anpassung an die äusseren Veränderungen ergeben kann."

Der mechanischen Theorie des Lebens gegenüber haben sich nun aber in jüngster Zeit Richtungen geltend gemacht, welche in verschiedenen Kreisen zu einer förmlichen Rehabilitierung des Vitalismus geführt haben. Innerhalb der Physiologie wirkte in diesem Sinne besonders die Ausbildung einer anatomisch-biologischen Betrachtung, welche unter Verzicht auf Erklärung aus hypothetischen Atomen und Kräften von der Eigenartigkeit der organischen Welt ausgeht (Die Physiologie der Entwicklung und Zeugung. Vgl. O. Hertwig, Zeit- und Streitfragen der Biologie, Die Zelle und die Gewebe. Die Entwicklungsmechanik von Wilhelm Roux, dessen gesammelte Abhandlungen, Bd. II), innerhalb der allgemeinen Biologie der Kampf gegen die Darwinistische Schule (worüber am besten orientiert Plate, Ueber die Bedeutung des Darwinschen Selektionsprinzipes).

Am entschiedensten wird der Neovitalismus von Driesch vertreten (vgl. dessen Vitalismus als Geschichte und Lehre; Naturbegriffe und Natururteile). Eine eingehende Diskussion mit Freunden und Gegnern des Standpunktes gibt E. v. Hartmann (Das Problem des Lebens). Erkenntnistheoretisch rechtfertigt die teleologische Betrachtung Cossmann (Elemente der empirischen Teleologie); dagegen Wundt in den Schlussabschnitten seiner Physiolog. Psychologie, Bd. III.

Den entscheidenden Wert legt der Neovitalismus auf den empirischen Nachweis der Eigengesetzlichkeit des Lebens, der Lehre von der Lebensautonomie. So hat Driesch eine Reihe von Beweisen zusammengestellt, welche es logisch unmöglich machen sollen, den Organismus als Maschine zu denken. Dahin rechnet er etwa die Tatsachen der fortgesetzten Selbstteilung, der Selbstregulationen, sofern die Organismen auch auf atypische Reize zweckmässig reagieren, zerstörte Teile wieder ergänzen, gewaltsam umgelagerte wieder zurechtrücken usw. Die grösste Schwierigkeit des Vitalismus liegt darin, eine positive Vorstellung des Agens zu bilden, das als mehr — als — mechanischer Naturfaktor die erklärende Rolle übernehmen soll. E. v. Hartmann bestimmt dieses im Gegensatz zum älteren Vitalismus folgendermassen (Das Problem des Lebens, S. 380 ff.).

„Die Irrwege des älteren Vitalismus waren von dreierlei Art: ein materialistischer, ein anthropomorphischer und ein individualistischer. Das Lebensprinzip kann zunächst weder eine Materie noch etwas von der Art desjenigen sein, wodurch etwa die Materie konstituiert gedacht wird. Es ist nicht ein Stoff von feinerer, dünnerer, ätherischer Art, etwa in einem vierten oder fünften Aggregatzustand; denn ein solcher würde den Gesetzen der Materie und der Mechanik unterstehen und wäre völlig unfähig, die teleologischen Aufgaben des Lebens zu lösen. Heute findet man diese parazelsische Auffassung wohl nur noch bei den sog. Okkultisten oder Theosophen, die in naivrealistischer Weise einem supranaturalistischen Materialismus huldigen. Wenn es als das sicherste Ergebnis der modernen Erkenntnistheorie betrachtet werden kann, dass ein substantieller, den Raum durch sein blosses Dasein stetig erfüllender Stoff ein bloss subjektives Trugbild ist, und dass das reale

Korrelat dieser subjektiven Erscheinung, die Materie, ein Produkt immaterieller Faktoren, Kräfte oder Energien oder bewegter ausdehnungsloser Punkte ist, dann kann, selbst von den Materialisten, ein etwaiges Lebensprinzip auch nur noch unter diesen gesucht werden. Es darf aber auch dort nicht gesucht werden. Denn das Lebensprinzip ist weder eine Zentralkraft im Sinne der rein dynamischen Uratome, noch eine besondere Energieart, noch ein mathematischer Punkt von besonderer Bewegungsart oder eine Gruppe von solchen. Wäre es eine Zentralkraft, so müsste es ein Ergal oder Potential haben und durch seine Betätigung Arbeit leisten; wäre es eine Energieart, so müsste es aus und in andere Energiearten transformierbar sein, ihren Bestand vermindern oder vermehren und in einem festen Grössenverhältnis zu ihnen stehen. Wäre es in irgend welchem Sinne den die Materie konstituierenden Faktoren gleichartig, so müsste es selbst die Erscheinung einer besonderen Materie hervorbringen, mit seiner Kraft an diese Materie als an diesen Träger gebunden scheinen, den Gesetzen der Mechanik unterstehen und dynamisch oder energetisch messbar sein. Von alledem ist nichts der Fall; das Lebensprinzip kann also in keinem Sinne des Wortes etwas Materielles sein.

Der zweite Irrweg war der anthropomorphische. Weil das Lebensprinzip Zwecktätigkeit zeigte und die Zwecktätigkeit zunächst aus dem menschlichen Bewusstseinsleben bekannt war, dachte man sich auch das Lebensprinzip nach Art des bewussten persönlichen Menschengeistes. Man unterstellte ihm bewusste Zwecke und bewusste Wahl der Mittel, lieh ihm Reflexion über die grössere oder geringere Zweckmässigkeit der Mittel und musste als Grundlage dieser bewussten Reflexion Kenntnisse voraussetzen, die sich entweder auf Erfahrung und Gedächtnis oder auf bestimmte angeborene Ideen stützten. Infolgedessen musste man das Lebensprinzip mit einer umfassenderen Kenntnis der physikalischen und chemischen Gesetze und Kräfte ausstatten, als die Naturwissenschaft sie jemals zu erlangen hoffen darf. Das Lebensprinzip wurde so zu einem persönlichen Dämon, von dem der Mensch besessen war, ohne doch mit seinem Bewusstsein von den Bewusstseinsvorgängen jenes ihm regierenden Dämons etwas zu merken. Das Bewusstsein des Lebensprinzips war aber nicht, wie das menschliche, in die Enge des jeweiligen Blickpunktes der Aufmerksamkeit gebannt, sondern allgegenwärtig in den Billionen Zellen des Organismus und seine Reflexion war nicht eine zeitraubende, sondern, um nirgends zu spät zu kommen, eine augenblickliche. Der Glaube an die indeterministische Freiheit des bewussten Menschengeistes nötigte dazu, auch diese Freiheit auf das Lebensprinzip zu übertragen, womit die Gesetzmässigkeit des organischen Geschehens in Frage gestellt und von Fall zu Fall der Willkür des Lebensprinzips überlassen war. Es war kaum nötig, diese Auffassung zu verspotten, sobald man sich ihres anthropomorphischen Ursprungs und der Absurdität ihrer Konsequenzen einmal bewusst geworden war. Sie konnte nur so lange einigermassen haltbar erscheinen, als sie sich mit dem dritten Irrtum vereinigte. Dieser dritte Irrtum bestand darin, dass das Lebensprinzip etwas Individuelles, jedem Individuum in einer bestimmten Portion Zugemessenes und mit auf seinen Lebensweg Gegebenes sei. Die Erfahrung zeigt dagegen, dass, vom befruchteten Keime an, das Lebensprinzip wächst bis zur Blütezeit des Lebens; dass es dann wieder abnimmt und im Tode verschwindet, dass bei der Kopulation der Schwärmsporen, bei der Befruchtung eines Eis, bei der Inokulation und Pfropfung der Pflanzen und bei der künstlichen Vereinigung der Hälften niederer Tiere zwei individuelle Lebensprinzipien zu einem verschmelzen, und dass bei der Zellteilung, Fortpflanzung und künstlichen Zerteilung von Pflanzen und niederen Tieren ein individuelles Lebensprinzip sich in mehrere spaltet. Die schon von Spinoza und Leibniz erlangte Erkenntnis, dass jedes Individuum, nicht bloss jedes vielzellige, sondern auch jedes einzellige, bereits als ein ineinandergeschachtelter Stufenbau von Individualitäten verschiedener Ordnungen angesehen werden muss, zwingt dazu, auch das Lebensprinzip nicht mehr als eine einfache Individualität, sondern als einen Stufenbau verschiedener Individualitäten anzusehen, von denen jede höhere Stufe die niederen als Glieder ihrer inneren Mannigfaltigkeit, als integrierende Bestandteile ihres eigenen Inhaltes, in sich schliesst. Das ist aber nur möglich, wenn das Lebensprinzip gar nicht an sich individualisiert ist, sondern sich nur in seiner Betätigung in Beziehung auf organische Individuen verschiedener Stufen individualisiert.

Alle Angriffe gegen den Vitalismus richten sich gegen einen dieser drei Irrwege oder gegen mehrere zugleich und sind insofern vollständig im Recht. Die Periode der Herrschaft der mechanistischen Weltanschauung hat mit diesen drei Irrtümern gründlich aufgeräumt, und das ist ihr als ein bleibendes Verdienst anzurechnen. Aber es war ihre Selbsttäuschung, dass sie mit dieser berechtigten Kritik der Verirrungen des Vitalismus diesen selbst in seinem Grundprinzip getroffen zu haben glaubte. Er braucht sich nur so auszugestalten, dass er diese drei Irrwege vermeidet, dann bildet er eine naturphilosophische Hypothese, an deren Kritik die Naturwissenschaften sich bisher auch nicht einmal versucht haben. Das Lebensprinzip muss danach immateriell, unbewusst und supraindividuell sein. Als immaterielles Prinzip kann es weder ein Stoff, noch eine materielle energetische, mechanische Kraft noch ein ausdehnungsloser, im Leibe herumspazierender Punkt (Zentralmonade, Herbartsches Reale) sein, sondern muss ein dynamisches Prinzip sein, das an keine Materie gebunden ist, keine Arbeit leistet, nicht von einem bestimmten Punkte (Kraftzentrum) aus wirkt, den energetischen und mechanischen Gesetzen für sein Teil nicht unterworfen ist, aber die energetischen Gesetze im Organismus respektiert und sich den mechanischen Gesetzen der Atome des Leibes überlagert. Es muss drehend, schereud und deformierend auf die kleinsten Teilchen des Organismus wirken können, um die Transformationen des Energiestroms leiten und lenken und kleinste Teile des konstanten Energiequantums aus einer Raumachse in eine andere überführen zu können. Das dynamische Moment ist aber auch nicht zu entbehren im Lebensprinzip und nicht etwa durch den Begriff eines blossen Gesetzes zu ersetzen. Das Gesetz ist nichts Selbständiges, sondern nur eine ideelle Abstraktion von der konstanten Wirkungsweise der Kräfte. Ein Gesetz ohne dynamisches Prinzip stände bloss in menschlichen Köpfen und erlangelte jeder Tendenz, sich zu realisieren, jeder Fähigkeit, sich den materiellen Kräften aufzuerlegen, jeder Macht, sich gegen die niederen Gesetze der unorganischen, materiellen Kräfte durchzusetzen. Die Tendenz und Macht des Gesetzes zur Selbstverwirklichung ist aber seine Kraft, und weiter liegt überhaupt nichts in dem Kraft-

begriff. Deshalb muss der Eigengesetzlichkeit der Lebensvorgänge auch etwas Dynamisches korrespondieren. Das Lebensprinzip muss zweitens unbewusst und unpersönlich sein, nicht ein zweites Ich im Menschen neben dem ersten, als das jeder sich kennt. Wer nur den bewusst-psychischen Phänomenen die Bezeichnung psychisch vorbehält, der wird den psychischen Charakter des Lebensprinzips leugnen müssen und ihm nur einen „psychoiden" zugestehen können. Wer dagegen Bewusstheit nur den passiven psychischen Phänomenen (den vollbewussten und unterbewussten) zuschreibt, alle psychische Tätigkeit aber für absolut unbewusst hält, und kein Bedenken trägt, auch diese absolut unbewusste Tätigkeit mit unter den Begriff des Psychischen zu befassen, der wird das Lebensprinzip unbedenklich als psychisch, wenn auch als unbewusst psychisch anzusprechen haben. Während seine formierende Tätigkeit da, wo sie sich auf Empfindungen richtet zu bewusst psychischen Phänomenen führt, hat sie da, wo sie sich auf den Organismus richtet, unmittelbar nur unbewusste Resultate, nämlich die Lebenserscheinungen. Als unbewusst-psychisches Prinzip hat das Lebensprinzip weder Gedächtnis noch Reflexion, noch Kenntnisse, die es durch Erfahrungen mehren könnte, noch angeborene Ideen, die es überhaupt nicht gibt. Es operiert, wie jede Kraft, nach immanenten Gesetzen mit deterministischer Notwendigkeit, aber weil diese Gesetze höhere sind, ist auch die ihnen immanente Teleologie eine höhere, als in denen der unorganischen Natur, die der Zweckmässigkeit keineswegs ermangeln, sondern zur teleologischen Harmonie des Universums ebenfalls ihren Beitrag liefern. Dass ihre Finalität unbewusst ist, darin liegt nichts Wunderbareres, als dass ihre Kausalität unbewusst ist. Paradox erscheint uns die unbewusste Finalität nur darum, weil wir in unserem Bewusstsein sie als Tätigkeit zu belauschen wähnen, während wir doch auch bei ihr, gerade wie bei der Kausalität, nur die Etappen der psychischen Phänomene als Bewusstseinsinhalt haben, die sie als unbewusste Tätigkeit durchschreitet und als ihre rasch verschwindenden Fussstapfen für einen Augenblick zurücklässt. Das Lebensprinzip ist endlich drittens supraindividuell. Alle Individuation beruht darauf, dass etwas zu bestimmter Zeit eine bestimmte örtliche Stellung im Universum einnimmt. Individuell können deshalb nur Zentralkräfte sein und alles, was aus Zentralkräften aufgebaut ist. Was kein Zentrum hat, von dem seine Kraftäusserungen ausgehen, hat auch keinen bestimmten Ort im Raum und ermangelt darum der Möglichkeit der Individuation. Da das Lebensprinzip weder eine Zentralkraft, noch auch aus Zentralkräften zusammengesetzt ist, so steht es ausserhalb der Individuation. Es kann sich wohl auf Individuen, die aus Zentralkräften zusammengesetzt sind, als auf den Gegenstand seiner Betätigung beziehen, aber nicht selbst und an sich individuell sein. Das Mass, in welchem es sich auf einen Gegenstand bezieht, richtet sich aber ganz nach dem Gegenstande; seine Betätigung in bezug auf den Gegenstand wächst und schwindet mit diesem, teilt sich mit ihm und verschmilzt, wo mehrere Gegenstände verschmelzen. Wie sich kein Stück unorganischer Materie und keine Atomkraft das Gesetz ihres Wirkens selbst erzeugt, so auch nicht das Lebensprinzip, sofern es sich auf einen bestimmten Organismus hin betätigt. Die Gesetzgebung samt der ihr immanenten Teleologie ist überall eine supra-

individuelle, auf allen Stufen der unorganischen Natur ebensogut, wie auf denen der organischen. So wenig ein Atom „Kenntnis" zu haben braucht von den übrigen Atomen der Welt, von den mechanischen Gesetzen, nach denen sie sich bewegen, und von den komplizierten physikalischen und chemischen Gesetzen, die aus ihnen resultieren, ebensowenig braucht das Lebensprinzip in seiner Betätigung auf einen bestimmten Organismus „Kenntnis" zu haben, von den physiko-chemischen Gesetzen, die in ihm walten, um seine zweckmässigen Anpassungen zu entfalten. Dass alle Vorgänge in der Welt in gesetzlicher Harmonie zueinander stehen und verlaufen, das ist Tatsache; ihre Erklärung aber überschreitet das Lebensprinzip als unbewusstpsychisches Agens und weist auf seine metaphysische Wurzel zurück, die es mit den Zentralkräften gemein hat. Als der positive Gewinn des letzten Jahrhunderts in bezug auf das Lebensprinzip dürfte also das zu betrachten sein, dass ein solches, falls es überhaupt angenommen werden soll, nur als ein in seiner Betätigung psychisches, in seiner Wesenheit oder Wurzel metaphysisches Prinzip gedacht werden darf, das immateriell, absolut unbewusst und supraindividuell zugleich ist. Man muss in ihm unterscheiden die ideelle und reelle Seite, die Eigengesetzlichkeit (Autonomie) der Lebensvorgänge und die Tendenz und Macht, diese höhere organische Gesetzlichkeit zu verwirklichen. Man kann es ansehen als ein dynamisches Prinzip, das durch die eigenartige Gesetzlichkeit seines Wirkens von anderen dynamischen Prinzipien unterschieden ist, oder als eine eigene Art von Gesetzlichkeit, der das Streben und die Macht, sich durchzusetzen, innewohnt, oder endlich als die unauflösliche Einheit des von ihm befassten ideellen und reellen Moments."

Eine andere positive Vorstellung hat als „Dominantentheorie" J. Reinke (Die Welt als Tat. Einleitung in die theoretische Biologie) entwickelt.

5. Die Aufgaben und die Methode der Psychologie.

a. Der erste Abschnitt ist entnommen Münsterberg, Psychology and Life, S. 15—32, 44—52, 53—68. Die hier entwickelten Gedanken hat Münsterberg systematisch begründet und durchgeführt in seinem grossen Werk „Grundzüge der Psychologie", Bd. I. Gegen seine Lehre vom psychischen Zusammenhang Jonas Cohn (Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie, XXVI).

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Sitzungsbericht der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1894, S. 1309 bis 1310, 1311—1316, 1322—1323, 1338—1346, 1361—1363. Eine scharfe Kritik dieser Ideen gibt Ebbinghaus (Zeitschr. für Psychologie), gegen welche Dilthey erwidert in seinen Beiträgen zum Studium der Individualität, Berl. Akademiebericht, 1896. Weitere Ausführungen des Programmes einer Strukturpsychologie hat Dilthey in seinen Studien

zur Grundlegung der Geisteswissenschaften gegeben. Aus ihnen (Sitzungsbericht der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1905, XIV, 332 ff.) sei zur Ergänzung des Textes noch folgende Theorie der psychischen Struktur wiedergegeben:

„Der empirische Verlauf des psychischen Lebens besteht aus Vorgängen; denn jeder unserer Zustände hatte einen Anfang in der Zeit, ändert sich in ihr und wird auch wieder schwinden. Und zwar bildet dieser Verlauf des Lebens eine Entwicklung; denn so ist das Zusammenwirken der seelischen Wirkungen geartet, dass es die Tendenzen erwirkt, einen zunehmenden bestimmteren psychischen Zusammenhang herbeizuführen, wie er mit den Lebensbedingungen übereinstimmt — gleichsam eine Gestalt dieses Zusammenhangs. Und dieser erworbene Zusammenhang ist wirksam in jedem psychischen Vorgang: er bedingt das Auftreten und die Richtung der Aufmerksamkeit, die Apperzeptionen hängen von ihm ab, und die Reproduktion der Vorstellungen ist bestimmt von ihm. Ebenso ist von diesem Zusammenhang das Auftreten von Gefühlen oder von Begehrungen oder die Entstehung eines Willensentschlusses abhängig. Nur mit dem Tatsächlichen in diesen Vorgängen hat es die psychologische Deskription zu tun, physiologische oder psychologische Erklärung der Entstehung oder des Bestandes eines solchen erworbenen psychischen Zusammenhanges liegen ausserhalb ihres Gebietes.

Das einzelne individuell geartete Seelenleben in seiner Entwicklung bildet den Stoff der psychologischen Forschung, ihr nächstes Ziel ist aber die Feststellung des Gemeinsamen in diesem seelischen Leben der Individuen.

Hier heben wir einen Unterschied heraus. Im Seelenleben bestehen Regelmässigkeiten, welche die Aufeinanderfolge der Vorgänge bestimmen. An diesen Regelmässigkeiten besteht der Unterschied, der hier zu erörtern ist. Die Art der Beziehungen zwischen Vorgängen oder Momenten desselben Vorganges ist in dem einen Fall ein charakteristisches Moment des Erlebnisses selbst: so entstehen die Eindrücke der Zusammengehörigkeit, Lebendigkeit im seelischen Zusammenhang. Die anderen Regelmässigkeiten in der Aufeinanderfolge der psychischen Vorgänge sind nicht charakterisiert durch die Erlebbarkeit ihrer Verbindungsweise. Das verbindende Moment ist nicht im Erlebnis aufzuweisen. Das Bedingtsein wird erschlossen. Wir verhalten uns sonach hier ähnlich wie gegenüber der äusseren Natur. Daher der Charakter des Unlebendigen und Aeusserlichen in diesen Zusammenhängen. Die Regelmässigkeiten dieser letzteren Art stellt die Wissenschaft fest, indem sie aus dem Nexus der Vorgänge einzelne Prozesse aussondert und an ihnen Regelmässigkeiten induktiv erschliesst. Assoziation, Reproduktion, Apperzeption sind solche Prozesse. Die an ihnen festgestellte Regelmässigkeit besteht in Gleichförmigkeiten, die den Gesetzen der Veränderungen in der Sphäre der äusseren Natur entsprechen.

Und zwar können die verschiedenartigen Faktoren in dem gegenwärtigen Bewusstseinsstande auch da den nächsten Bewusstseinsstand bedingen, wenn sie zusammenhangslos wie Schichten in dem seelischen Bestande (status conscientia) übereinander gelagert sind. Ein Eindruck, der von aussen

auf eine gegenwärtige seelische Lage eindringt, als ein ihr ganz Fremdes, ändert dieselbe. Zufall, Zusammengeratensein, Uebereinandergeschichtetsein — solche Verhältnisse machen sich in dem Bewusstseinsstande eines gegebenen Momentes und in der Entstehung der seelischen Veränderungen beständig geltend. Und Prozesse wie Reproduktion oder Apperzeption können von allen diesen Momenten des Bewusstseinsstandes bedingt werden.

Von diesen Gleichförmigkeiten unterscheidet sich eine andere Art von Regelmässigkeit. Ich bezeichne diese als psychische Struktur. Und zwar verstehe ich unter psychischer Struktur die Anordnung, nach welcher im entwickelten Seelenleben psychische Tatsachen von verschiedener Beschaffenheit regelmässig durch eine innere erlebbare Beziehung miteinander verbunden sind. Die Beziehung kann Teile eines Bewusstseinsstandes oder Erlebnisse, die zeitlich auseinanderliegen, oder in solchen enthaltene Verhaltungsweisen miteinander verbinden. Diese Regelmässigkeiten sind also verschieden von den Gleichförmigkeiten, die an den Veränderungen des psychischen Lebens festgestellt werden können; die Gleichförmigkeiten sind Regeln, die an Veränderungen aufgezeigt werden können; jede Veränderung ist so ein Fall, der in dem Verhältniss der Unterordnung unter die Gleichförmigkeit steht. Die Struktur dagegen ist eine Anordnung, in welcher psychische Tatsachen durch innere Beziehungen miteinander verknüpft sind; jede der so aufeinander bezogenen Tatsachen ist ein Teil des Strukturzusammenhanges; so besteht hier die Regelmässigkeit in der Beziehung der Teile in einem Ganzen. Dort handelt es sich um das genetische Verhältnis, in welchem die psychischen Veränderungen voneinander abhängen, hier dagegen um die inneren Beziehungen, die am entwickelten Seelenleben aufgefasst werden können. Struktur ist ein Inbegriff von Verhältnissen, in welchem mitten in dem Wechsel der Vorgänge, mitten in der Zufälligkeit des Nebeneinanderbestandes psychischer Bestandteile und der Abfolge psychischer Erlebnisse einzelne Teile des psychischen Zusammenhanges aufeinander bezogen sind.

Was unter diesen Bestimmungen zu verstehen sei, wird deutlich durch den Hinweis daraufs, welche psychischen Tatsachen solche inneren Beziehungen zeigen. Die Bestandteile des sinnlich Gegenständlichen, das im Seelenleben vorgestellt wird, wechseln beständig nach den Einwirkungen der Aussenwelt, und von diesen ist die dem einzelnen Seelenleben gegebene Mannigfaltigkeit abhängig. Die Verhältnisse, die so zwischen ihnen entstehen, sind z. B. Zusammensein, Trennbarkeit, Unterschied, Aehnlichkeit, Gleichheit, Ganzes und Teile. Dagegen tritt im psychischen Erlebnis eine innere Beziehung auf, in welcher dieser Inhalt zu gegenständlichem Auffassen, oder zu Gefühlen, oder zu einem Streben steht. Es ist augenscheinlich, dass diese innere Beziehung in jedem dieser Fälle eine andere ist. Die Beziehungen einer Wahrnehmung auf einen Gegenstand, der Schmerz über ein Ereignis, das Streben nach einem Gute — diese Erlebnisse enthalten deutlich voneinander unterschiedene innere Beziehungen. Jede Beziehungsart konstituiert nun weiter in ihrem Bereich regelmässige Beziehungen zwischen zeitlich getrennten Erlebnissen. Und endlich bestehen zwischen den Beziehungsarten selber regelmässige Beziehungen, durch welche sie einen psychischen Zusammenhang ausmachen. Ich nenne diese Beziehungen innere, weil sie in dem psychischen Verhalten

als solchem gegründet sind; Beziehungsarten und Verhaltungsweise entsprechen einander. Eine solche innere Beziehung ist diejenige, in welcher im gegenständlichen Auffassen ein Verhalten zu einem inhaltlich Gegebenen steht. Oder diejenigen, in welcher in der Zwecksetzung ein Verhalten zu inhaltlich gegebenen Objektvorstellungen der Zwecksetzung steht. Und innere Beziehungen zwischen den Erlebnissen innerhalb einer Verhaltungsweise sind das Verhältnis des Repräsentierten zum Repräsentierenden oder des Begründenden zum Begründeten im gegenständlichen Auffassen, oder die von Zweck und Mittel, von Entschliessung und Bindung im willentlichen Verhalten. Diese Tatsache der inneren Beziehung ist wie die ihr übergeordnete der Einheit eines Mannigfachen dem psychischen Leben ausschliesslich eigen. Sie kann nur erfahren und aufgewiesen, aber nicht definiert werden.

Die Theorie der Struktur hat es mit diesen inneren Beziehungen zu tun und zwar nur mit ihnen, dagegen gar nicht mit den Versuchen einer Einteilung des Seelenlebens nach Funktionen oder Kräften oder Vermögen. Sie behauptet weder, noch bestreitet sie, dass es etwas dergleichen gebe. Sie präjudiziert auch nicht der Frage, ob das Seelenleben sich aus einem Einfacheren zu dem Reichtum der strukturellen Beziehungen in der Menschheit oder im Individuum entwickle. Solche Probleme liegen ganz ausserhalb ihres Bereichs."

Ueber weitere Prinzipienfragen orientiert E. v. Hartmann (Die moderne Psychologie).

Einteilung der Wissenschaften. In der Frage der systematischen Ordnung der Wissenschaften, wie eine solche von Münsterberg (im Text S. 155 ff.) entwickelt ist, herrscht die grösste Meinungsverschiedenheit in bezug auf das Verhältnis von Natur- und Geschichtswissenschaften (hierüber der Zusatz über die historische Methode). Insbesondere macht die moderne Psychologie, die nach naturwissenschaftlicher Methode das Geistesleben bearbeitet, den Klassifikationsversuchen Schwierigkeiten. Ausser den Arbeiten von Windelband und Rickert (siehe nächsten Zusatz), Wundt (Einteilung der Wissenschaften, Philos. Studien) und Stumpf (Zur Einteilung der Wissenschaften). Stumpf gründet den Unterschied von Naturwissenschaften und Psychologie auf das Material, das von ihnen zur Gegenstandsbildung benützt wird. Indem er aber als den Gegenstand der Naturwissenschaft die aus den Erscheinungen erschlossenen Träger gesetzlicher Veränderungen und als das Material der Geisteswissenschaften die psychischen Funktionen bestimmt, die durch die Erscheinungen selbst ins Spiel gesetzt werden, gewinnt er neben Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft eine dritte Gruppe von neutralen Wissenschaften, die, als Vorwissenschaften, es mit den Erscheinungen selbst zu tun haben. Vgl. auch Stumpf (Erscheinungen und psychische Funktionen). Vgl. weiter Schuppe (System der Wissenschaften und das des Seienden), Meinong (Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften).

6. Der Historizismus.

a. Der erste Abschnitt ist entnommen Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück. Nr. 1 und 7. In Nr. 2 und 3 betont Nietzsche entschieden auch, dass das Leben den Dienst der Historie brauche.

„In dreierlei Hinsicht gehört die Historie dem Lebenden: sie gehört ihm als dem Tätigen und Strebenden, ihm als dem Bewahrenden und Verehrenden, ihm als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Dieser Dreiheit von Beziehungen entspricht eine Dreiheit von Arten der Historie: sofern es erlaubt ist, eine monumentalische, eine antiquarische und eine kritische Art der Historie zu unterscheiden."

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen Troeltsch, Absolutheit des Christentums, S. 50—66. In derselben Richtung wie Troeltsch bewegen sich auch Rickert (vgl. folgenden Zusatz) und vor allem Eucken. Die Arbeiten dieses Denkers (Die Einheit des Geisteslebens, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, Der Wahrheitsgehalt der Religion, Neue Lebensanschauung; letzteres Werk zur Einführung am besten) gehen alle im Gegensatz zum Naturalismus, dem der Mensch nur ein Naturwesen bedeutet, auf die Begründung eines Idealismus, der in dem Ganzen des historisch-menschlichen Lebens die Verwirklichung einer selbständigen Geisteswelt erblickt. Seine philosophische Hauptthese formuliert Eucken (in Kultur der Gegenwart VI, 1, S, 271 f.) folgendermassen:

„In dem Gedanken einer historischen Kultur liegt eine zwiefache Forderung, die freilich nur verschiedene Seiten derselben Sache vertritt: der Mensch muss sich in seinem Geistesleben irgend über die Zeit erheben und ihr gegenüber eine beharrende Ordnung aufbauen können, und diese neue Ordnung muss einen neuen, der natürlichen Selbsterhaltung und dem sinnlichen Wohlsein überlegenen Inhalt besitzen. Nur ein solcher kann uns frühere Zeiten irgend wertvoll machen. — Man kann aber diese Forderungen nicht energisch durchdenken, ohne den schroffen Widerspruch zu gewahren, in dem sie sich zur ersten, empirischen Ansicht der Dinge befinden. Denn diese zeigt den Menschen durchaus abhängig von den wechselnden Lagen der Zeit und daher in unablässigem Wandel begriffen; aus der Zeit entsteht er und in sie vergeht er, die Besonderheit der Zeit scheint alle Lebensentfaltung zu beherrschen, auch das Bild der Geschichte mit allem, was an früheren Zeiten gross und förderlich dünkt, scheint von hier aus in regellosem Fluss begriffen. Nicht minder haben hier die Güter der natürlichen Selbsterhaltung das entschiedenste Uebergewicht, jene anderen Güter erscheinen als ohnmächtig und als unfähig, sich zu einem selbständigen Reiche zusammenzuschliessen. Nun aber verlangte eine historische Kultur ein zeitüberlegenes Leben, naturüberlegene Güter, und zwar verlangte sie solche nicht nebenbei,

sondern als die Hauptsache und in sicherer Herrschaft. So befindet sie sich ihrem innersten Wesen nach in schroffem Widerspruch mit jener empirischen Ansicht der Dinge, und es wird danach folgendes Dilemma unvermeidlich sein: entweder ist eine historische Kultur und überhaupt eine Geschichte im eigentümlich menschlichen Sinne ein Unding, und es war alles Streben danach eine blosse Illusion, die sich nicht länger aufrecht erhalten lässt, oder es bedarf einer Ueberwindung jener empirischen Lage und eines neuen Standorts des Lebens. So wie unser Leben unmittelbar vorliegt, enthält es einen unerträglichen Widerspruch, dessen Aufdeckung es völlig ins Stocken bringen muss; es ist entweder mehr, als es der landläufigen Annahme dünkt, oder es kann sich auch als das nicht behaupten, was es dieser zu gelten pflegt. Aus dem dargelegten Dilemma gibt es in positiver Richtung nur einen Ausweg: jenes zeitüberlegene Geistesleben, das seine Geschichte in eigentümlich menschlichem Sinne allererst möglich macht, darf nicht als ein Erzeugnis des blossen Menschen gelten, es muss die Eröffnung einer neuen Stufe der Wirklichkeit sein; was bei uns an geistigem Leben vorliegt, das muss in einer geistigen Welt wurzeln, wenn es nicht unwahr und haltlos werden soll. Das gibt beträchtliche Wandlungen sowohl im Bilde des Geisteslebens als in dem des Menschen; das Geistesleben wächst damit über alles empirische Seelenleben hinaus, auch steht es nicht neben einer vorhandenen Welt, um in ihr dieses oder jenes zu leisten, sondern sein eigenstes Wesen ist die Bildung einer neuen Wirklichkeit, der Wirklichkeit eines bei sich selbst befindlichen, nicht dem Naturprozess nur anhangenden Innenlebens; der Mensch aber wird jetzt aus einer geschlossenen und partikularen Existenz ein Weltwesen, das unermessliche Aufgaben in sich trägt und in dem verschiedene Stufen der Wirklichkeit zusammentreffen."

Die historische Methode. Seit den Arbeiten der grossen französischen und englischen Positivisten bildet das Verhältnis der naturwissenschaftlichen und historischen Methode ein Hauptproblem der modernen Philosophie. Aber im Gegensatz zu eben diesem Positivismus, der durch einfache Uebertragung naturwissenschaftlicher Prinzipien und Methoden das Rätsel der geschichtlichen Welt zu lösen glaubte, war in der historischen Schule Deutschlands immer die Ueberzeugung leitend gewesen, dass die Auffassung des geschichtlichen Lebens und die Verfahrungsweisen seiner Einzelerforschung als ein selbständiges Gebiet wissenschaftlicher Untersuchung zu betrachten sei, das in sich selbst das Prinzip seiner Eigenart trägt. So lag die bedeutsamste Aufgabe einer philosophischen Methodenlehre in der logischen Grundlegung der historischen Wissenschaften. Diese war auch bedingt durch verschiedentliche grundsätzliche Streitfragen, die sich in den engeren Kreisen der Historiker erhoben hatten. Neben der zunehmenden Beachtung, welche der Soziologie als einer neuen Wissenschaft geschenkt wurde (vgl. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie), war es insbesondere die Ausbildung einer besonderen „kulturhistorischen" Methode durch Lamprecht (vgl. dessen

kulturhistorische Methode; dagegen G. v. Below, Historische Zeitschrift. N. F. 45 u. 50), welche die Opposition der unter dem Einfluss von Ranke gebildeten Historiker wachrief. Die beste Orientierung über die Probleme und die Literatur gibt Bernheim (Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie).

An der Auflösung des auch in diesen Teilfragen enthaltenen allgemeinen philosophischen Problems haben in Deutschland vor allem Dilthey (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883, I, einziger Bd.), Wundt (Logik II, 2), Sigwart (Logik II), Simmel (Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie) gearbeitet. Alle diese Forscher wollen gleichmässig, wenn auch von verschiedenen Gesichtspunkten aus, die historische Methode als die Methode der Geisteswissenschaften, die ihre Besonderheit durch ihr Objekt, das geistig-geschichtliche Leben der Menschheit, wesentlich empfängt, entwickeln. Im Gegensatz hierzu haben Windelband (Geschichte und Naturwissenschaft) und Rickert („Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften", kürzer „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft"; letzte Darstellung in Windelband: „Die Philosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts") die Scheidung der historischen von den Naturwissenschaften als eine rein logische, nur durch die letzten Erkenntnisziele des Denkens bedingte zu begründen versucht. Diesen Standpunkt charakterisiert Windelband (in einem Vortrag auf dem 2. Internationalen Kongress für Philosophie zu Genf, 1901) folgendermassen:

„Jede wissenschaftliche Methode ist ein planmässiges Verfahren, das einerseits durch seinen Zweck und andererseits durch die dafür verfügbaren Mittel — durch die Ziele und durch die Ausgangspunkte bestimmt ist. Wenden wir darauf das formal-logische Grundverhältnis des Allgemeinen und des Besonderen an, wie es von Sokrates als das Charakteristische des wissenschaftlichen Denkens erfasst worden ist, so haben wir hinsichtlich der Ausgangspunkte auf der einen Seite die rationalen Wissenschaften, die von allgemeinen Sätzen, Axiomen und Postulaten ausgehen, wie die mathematischen Disziplinen, auf der andern Seite die gesamten empirischen Wissenschaften, die sich auf dem Boden der durch Wahrnehmung irgendwie, direkt oder indirekt gegebenen Tatsachen aufbauen. Unter diesen aber bestimmt sich der methodologische Grundgegensatz wiederum durch die logische Verschiedenheit ihrer Ziele, d. h. ihrer Erkenntnisaufgaben. In dieser Hinsicht kann die Verarbeitung des Erfahrungsmaterials entweder auf die Feststellung der allgemeinen Zusammenhänge gerichtet sein, die darin gelten, oder auf die Sicherstellung besonderer Tatsachen oder Gruppen von Tatsachen. Dieser Unterschied ist zugleich begrifflich und zeitlich: das Allgemeine fällt mit dem dauernden Bestand der erfahrbaren Wirklichkeit, das Besondere mit dem unwiederholt Einmaligen zusammen. Derselbe empirische

Wirklichkeitskomplex kann dabei unter Umständen beiden Auffassungsweisen unterworfen werden. Jenes Allgemeine aber wurde von Platon als dauernde Eigenschaft oder Eigenschaftsgruppe mit dem Namen „Idee" bezeichnet und ihm damit die bestimmende Geltung für alles darunter gehörige Besondere zuerkannt: nachher ist es als „Form" oder als „Natur" in ähnlichem Sinne gedacht worden. Für die moderne Naturwissenschaft hat es sich als das zweckmässigste erwiesen, das dauernde Sein durch die konstanten Verhältnisse seiner Zustände zu definieren. Diese „Gattungsbegriffe der Veränderungen", wie es Helmholtz genannt hat, sprechen wir aber am liebsten in der Form genereller Sätze aus, und so sind an die Stelle der platonischen Ideen die Naturgesetze getreten: auch sie denken wir mit dem Ausspruch apodiktischer Geltung für die darunter fallenden besonderen Geschehnisse. Ihren Erkenntniszielen nach sondern sich so die Erfahrungswissenschaften in Gesetzeswissenschaften und Ereigniswissenschaften.

Die Einmaligkeit, die unwiederholbare Individualität ist im Gegensatz zu der generellen Gesetzmässigkeit ein Unterscheidungsmerkmal des Historischen; aber es ist nicht das einzige und nicht das bedeutsamste. Denn alles tatsächlich Wirkliche ist einmalig, individuell — und unsäglich vieles ist wirklich an Dingen und Vorgängen, ohne historisch zu sein. Was muss, fragen wir, das Einmalige an sich haben, um eine geschichtliche Tatsache zu sein oder werden zu können? Es ist das Verdienst von Rickert, hier den entscheidenden Punkt zu voller Klarheit gebracht zu haben: es ist in allen Fällen eine Wertbeziehung, durch die ein Geschehen die Bedeutung eines historischen Ereignisses erhält. Wie schon der einzelne Mensch, unfähig die ganze Summe des Erlebten bis in alles Detail hinein in seinem Gedächtnisschatze aufzuspeichern, schliesslich doch nur das bewahrt und nur von dem erzählt, was ihm irgendwie wichtig gewesen ist, irgend eine Wertbedeutung für ihn gehabt hat, so kommt auch für die Gesamterinnerung der Menschheit — und das ist die geschichtliche Wissenschaft zu sein berufen — aus der unendlichen Fülle ihrer Erlebnisse nur das in Betracht, was in irgend einer Beziehung zu den Wertbestimmungen unseres Gattungslebens steht. Das allein gewährt ein Prinzip der Auswahl, wonach aus der „unübersehbaren" Mannigfaltigkeit dessen, was überhaupt „geschieht" ausgesiebt wird, was „geschichtlich" ist.

Unter Umständen haben deshalb auch Zustände, Verhältnisse und Vorgänge der äusseren Natur die Bedeutung, historische Tatsachen zu sein: sofern sie nämlich diese Beziehung auf das wertbestimmte Leben unseres Geschlechts besessen und gewonnen haben. In der Hauptsache jedoch sind es die tatlebendigen Entfaltungen des menschlichen Vernunftwesens, die den gegenständlichen Befund der historischen Wissenschaften ausmachen — von der Sprache mit allen ihren Lebensformen an bis zu den Schöpfungen, die sich von der sittenhaften Seinsgemeinschaft zu den wirtschaftlichen, politischen, religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Gestaltungen unserer vernünftigen Lebenseinheit emporarbeiten. So viel Ziele, Zwecke und Werte der Humanität, so viel Sphären ihrer geschichtlichen Entwicklung — so viel Zweige des historischen Wissens von dieser Entwicklung.

In all dieser Mannigfaltigkeit aber handelt es sich um das, was der Mensch mit einer vernünftigen Zweckbestimmtheit aus sich selbst als naturgemäss gegebenem Wesen und ebenso aus den ihm naturgemäss gegebenen Zuständen und Verhältnissen seiner physischen Umgebung in zielbewusster Arbeit gemacht hat und macht. Diese vernunftgestaltende Arbeit an der gegebenen Natur nennen wir am besten „Kultur", und deshalb ist es ein glücklicher, auf diese Verhältnisse der modernen Wissenschaft im besten Sinne zutreffender Ausdruck gewesen, dass man der Naturforschung gegenüber die begriffliche und zweckvolle Gemeinschaft der historischen Disziplinen mit dem Namen der Kulturwissenschaft bezeichnet hat — nicht als ob alle besonderen historischen Wissenschaften nur als Vorbereitungen für eine sogenannte „Kulturgeschichte" gelten sollten, sondern in dem Sinne, dass im Begriffe der Kultur als der wertbestimmten Vernunftarbeit die gemeinsame wissenschaftliche Grundlage und Voraussetzung aller historischen Disziplinen am einfachsten zum Ausdruck gebracht wird.

Damit aber ist nun schon vorausgesetzt, dass es sich dabei für die historische Auffassung nicht um psychologisch begreifliche Einzelwerte der Individuen, sondern um überindividuelle Vernunftbestimmungen der Werte handelt. Dadurch allein kann sich die Geschichte als Wissenschaft von den Erinnerungen und Erzählungen der einzelnen Menschen, Familien, Stämme und Völker unterscheiden, dass sie ihre Auswahl der „Tatsachen", ihre Auffassung des Zusammenhanges, ihre Synthese des einzelnen Materials zu Begebenheiten und Entwicklungen durch die Beziehung auf Wertbestimmungen regelt, die allgemeine und notwendige Geltung haben.

Geschichte als Wissenschaft, d. h. als Kulturwissenschaft ist also nur möglich, wenn es allgemeingültige Werte gibt, die den Grund für Auswahl und Synthesis der Tatsachen in ihr enthalten. Die philosophische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten aber ist die Ethik, und insofern gilt es, was sachlich zuerst Schleiermacher erkannt hat, dass die Ethik die Erkenntnistheorie der historischen Wissenschaften ist. Sie hat die Voraussetzungen zu analysieren, ohne welche das historische Forschen keinen Schritt tun könnte, um sich in der unendlichen Masse dessen, was geschieht, auswählend zu orientieren und vernünftige Zusammenhänge zu verstehen.

Die philosophische Einsicht ist dabei lediglich darauf gerichtet, die Gründe zu verstehen, welche die tatsächliche Arbeit der besonderen Wissenschaft rechtfertigen. Deren einzelne Vertreter leisten ihre sachliche Arbeit, ohne sich auf diese letzte Begründung ihres Verfahrens begrifflich besinnen zu müssen. Es ist ganz dasselbe Verhältnis wie in der Naturforschung. Wer z. B. den Ursachen einer beobachtenden Erscheinung und der darin wirksamen Gesetzmässigkeit nachgeht, setzt stillschweigend und durchaus nicht immer bewusst voraus, dass jedes neu Wirkliche in der Erfahrung nur die Umformung eines vorher schon Wirklichen sei. Diese Voraussetzung, dass es nichts Neues in der Natur geben kann, ist in der Naturwissenschaft auf die mannigfachste Weise formuliert worden, von den Eleaten und Atomisten bis zu Robert Mayer und Helmholtz, als Erhaltung des Seins, der Substanz, der Bewegungsgrösse, der Kraft, der Energie: aber irgendwie bildet dieser

Gedanke immer die Voraussetzung der Forschung. Es ist einer der „Grundsätze", ohne die nach Kant keine Erfahrung, d. h. keine Erfahrungswissenschaft, wie wir heute sagen, keine Naturwissenschaft möglich ist. Und ebenso ist keine Kulturwissenschaft möglich, d. h. allgemeingültig begründet ohne das System der Werte, nach denen die geschichtliche Bedeutsamkeit des Geschehens beurteilt wird. Auch diese Werte setzt der Forscher für gewöhnlich als selbstverständlich voraus, ohne sie begrifflich zu formulieren: aber ohne sie könnte er überhaupt nie von einem Zusammenhang der Ereignisse, von Entwicklungen, von Fortgang, Stillstand, Rückgang oder ähnlichen Verhältnissen reden."

Auf der Grundlage dieser Wissenschaftslehre hat Rickert (Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung) eine durchgeführte Theorie der historischen Begriffsbildung gegeben. Denn wenn das Ziel der Geschichte die Darstellung von Individualitäten ist, kann sie sich hierbei nicht der von den Naturwissenschaften verwendeten Begriffe bedienen. Diese bildet ihre Begriffe ausschliesslich mit Rücksicht auf das Gemeinsame und Allgemeine; sie generalisiert; sie hebt die gemeinsamen Merkmale der Dinge heraus. Indem aber hierbei die individuellen und anschaulichen Merkmale wegfallen, erhebt sich durch Auslassung von immer mehr spezielleren Merkmalen eine Stufenleiter immer umfassenderer Begriffe übereinander. Das Ideal der Naturwissenschaft ist eine allgemeine Theorie der Körperwelt, die alles enthält, was allen Objekten gemeinsam ist. Aber eben darum ist sie prinzipiell nicht imstande, die Besonderheiten der individuellen Erscheinungen in sich zu fassen. Um so vollkommener die naturwissenschaftlichen Theorien ausgebildet sind, um so mehr entfernen sie sich von der erlebbaren Realität. Wir kennen keine allgemeine Wirklichkeit, sondern das Wirkliche ist uns immer im Anschaulichen und Individuellen gegeben. Die Naturwissenschaft ist die Lehre vom Unwirklich-Allgemeinen. Anders jedoch die historischen Disziplinen. Da sie als Wirklichkeitswissenschaften stets nach dem Individuellen streben, muss der Inhalt ihrer Begriffe selbst ein Besonderes sein. Und zwar ist das Verfahren der Bildung dieser Individualitätsbegriffe ein teleologisches. Das Prinzip der Auswahl für die in ihnen aufzunehmenden Merkmale liegt in der individuellen Eigenart der Objekte, welche sie umfassen, und da diese Eigenart oder Einzigartigkeit nur als Beziehung zu einem Wert zu bestimmen ist, so kann diese Rücksicht auf Werte als das Prinzip der historischen Begriffsbildung angesprochen werden.

Diese Auffassung von den Zielen und der Methode der Geschichtswissenschaften hat vielfach, zumal bei Historikern, lebhafte Zustimmung gefunden (vgl. z. B. Troeltsch, Theologische Rundschau, gegen sie Schmeidler, Annalen der Naturphilosophie). Von philosophischer Seite sind indes verschiedentliche Bedenken gegen sie erhoben worden. Aus der eingehenden Analyse der Rickertschen Ausführungen, die Frischeisen-Köhler (Archiv für systematische Philosophie, XII 225 ff., 450 ff., XIII, 1 ff.) veröffentlicht hat, seien folgende Einwände erwähnt.

1. Gibt man selbst zu, dass die Geschichte wesentlich die Darstellung von singularen Erscheinungen erstrebe, so ist damit noch nicht die Notwendigkeit einer besonderen historischen Begriffsbildung gegeben. Eine einmalige Wirklichkeit lässt sich so, wie sie ist, überhaupt nicht abbilden, vielmehr bedarf es hierzu immer allgemeiner Begriffe und Sätze, welche nur die Naturwissenschaft in voller Strenge aufstellen kann. Dass aber die Beschreibung körperlicher Individuen mit rein naturwissenschaftlichen Begriffen möglich sei, beweisen schon hinreichend solche Disziplinen wie die deskriptive Astronomie oder Geographie, und es lässt sich allgemein zeigen, dass jedes beliebige einmalige Ereignis mit Begriffen, die nur nach naturwissenschaftlicher Methode gebildet sind, bis zu jeder beliebigen Genauigkeit betrieben werden könne. Freilich darf hiebei die naturwissenschaftliche Begriffsbildung selbst nicht, wie Rickert will, als eine blosse Abstraktion mit Rücksicht auf das Allgemeine, die Naturwissenschaft als die Wissenschaft vom Nichtwirklichen angesehen werden. Wenn die Naturwissenschaft generalisiert und Sätze aufstellt, welche für eine Mehrheit von Fällen gelten, so vernachlässigt sie allerdings die individuellen Beschaffenheiten, durch welche diese Fälle sich voneinander unterscheiden und die in ihrer Individualität daher niemals aus dem allgemeinen Satz, dem sie gleichmässig untergeordnet sind, sich erklären lassen. Aber das bedeutet nicht, dass die zunächst nicht berücksichtigten Eigentümlichkeiten nun definitiv aus dem naturwissenschaftlichen System ausgeschieden werden; sie sind nur für den jeweiligen Untersuchungszusammenhang zurückgestellt. Dass aus einer Reihe von Objekten ein Gemeinsames ausgesondert wird, schliesst nicht aus, sondern erfordert vielmehr, dass der verbleibende Rest, mit Eigenschaften und Verhaltungsweisen irgend einer anderen Reihe von Objekten unter einen Begriff gebracht wird. In dieser isolierenden Abstraktion, diesem analytischen Verfahren liegt die Fruchtbarkeit der Naturwissenschaft. So zerlegt sie — faktisch oder gedanklich — das in der Erfahrung Gegebene in Teilinhalte, um diese für sich zu untersuchen und begrifflich zu formulieren. Wenn so eine Reihe von gegebenen Fällen einem allgemeinem Satz untergeordnet werden kann, so ist natürlich jeder einzelne dieser Sätze inhaltsärmer als das Ganze des Geschehnisses, aber in ihrer Gesamtheit, wenn sie nun zugleich auf dieselbe Erscheinung bezogen werden, ergänzen sie einander eben durch die Seiten, welche die isolierende Abstraktion bei dem Verfolg jedes einzelnen ausser Betracht gelassen hatte. Denn so wenig sich das naturwissenschaftliche Denken in Generalisationen einerseits erschöpft, so wenig ist es andererseits auf blosse Subsumtion eingeschränkt. Wenigstens ist nicht einzusehen, warum ihm auch ein Verfahren der gegenseitigen Anordnung der Reihen, welche die Erkenntnis isoliert voneinander herausgehoben hat, zum Behuf einer Einzelerklärung untersagt sein sollte. Unter diesem Gesichtspunkt reduziert sich der Gegensatz der Gesetzes- und Ereigniswissenschaften auf den der reinen und abstrakten, die ihre Vollendung

in einem deduktiven System erhalten, und der angewandten und konkreten, und Geschichte, als Darstellung individueller Wirklichkeiten, wäre so die Anwendung der von den analysierenden Wissenschaften erarbeiteten theoretischen Einsichten auf konkrete Fälle. Die logisch vollkommene Geschichte ist angewandte Naturwissenschaft. Das heisst natürlich nicht, dass die geschichtliche Methode der naturwissenschaftlichen gleichzusetzen oder ihr unterzuordnen sei; sie unterscheidet sich eben von ihr durch den Gesichtspunkt der Anwendung, wie sich die Technik von der reinen Theorie unterscheidet. Aber er besagt zum mindesten, dass dem geschichtlichen Denken im Prinzip keine besondere historische Begriffsbildung zugesprochen werden darf.

2. Bleibt so das Problem der historischen Methode bestehen, so scheint es doch nicht, dass es durch das von Rickert entwickelte Wertprinzip seiner Lösung erheblich näher gebracht sei. Denn zunächst müssen die von ihm postulierten Werte, welche die Auslese der historischen Objekte und der an ihnen hervorzuhebenden Merkmale bestimmen sollen, um die Objektivität der Wissenschaft nicht aufzuheben, als absolut gültig und als rein formal gedacht werden. Aber die blosse Wertbeziehung, welche nunmehr die direkte Werturteilung ersetzen soll, vermag eine eindeutige Auswahl aus der unendlichen Fülle von Gegenständen und der Eigenschaften an ihnen nicht mehr zu bestimmen. Denn schliesslich lässt sich jedes Ding in mehr oder minder direkter Weise zu einem absoluten Wert in Beziehung bringen. Hiermit trifft zusammen, dass in dem tatsächlichen Verfahren des Historikers andere Gesichtspunkte für die Auswahl im Einzelnen massgebend sind. Auf der einen Seite wird sich die Subjektivität in dem ersten Ansatz der Stoffauswahl niemals beseitigen lassen. Von den Interessen aus, die in der Gegenwart lebendig sind, empfängt der Geschichtschreiber den Impuls zu seinen Arbeiten und kein Machtspruch wird das natürliche Abhängigkeitsverhältnis des Historikers von den Forderungen und Wertungen seiner Zeit aufzuheben im Stande sein. Was als historisch anzusehen ist, unterliegt keiner allgemeinen Festsetzung. Entscheidend ist nun aber, dass die Methode der wissenschaftlichen Bearbeitung der frei gewählten Objekte von den Interessen, welche die Beschäftigung gerade mit diesem Stoffe nahelegten, ganz und gar unabhängig sind. Hier ist allein der natürliche Zusammenhang und die Struktur der Objekte massgebend. Es steht dem einzelnen frei, sich der Erforschung der Entwicklung der Lyrik oder des Handels zu widmen; hat er aber hier gewählt, ist er in der Aufnahme der zu beschreibenden Personen und Leistungen vermöge der realen Verbindung dieser untereinander gebunden. Will man die Eigenart des historischen Denkens hervorheben, insofern es immer ein Rückwärtsblicken von einem Endpunkt ist, so kann man es als ein retrospektives bezeichnen. Die von Rickert postulierten absoluten Werte sind für das Verständnis der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung weder hinreichend noch überhaupt nötig.

3. Die zentrale Schwierigkeit liegt demnach nicht in dem generellen Verfahren des geschichtlichen Denkens, sofern es die Darstellung einer einmaligen Wirklichkeit erstrebt. Erhebliche Modifikationen treten erst in der Beziehung der Geschichte auf geistiges Leben ein. Dieselben beruhen in

erster Linie auf der Eigenart des psychischen Materials, das uns nun einmal auf eine von dem physischen Sein grundsätzlich verschiedene Weise gegeben ist. Denn den Zusammenhang, in welchem die Tatsachen der Natur auftreten, können wir nur als einen äusserlichen von Raum und Zeit bestimmen, während die Beziehungen zwischen den geistigen Tatsachen für uns erlebte und erlebbare sind. (Vgl. die Ausführungen von Dilthey.) So besteht hier das Problem der Verwendung spezifischer Begriffe zur Einsicht und zum Verständnis des teleologischen Zusammenhanges geistigen Geschehens fort. Insofern tritt die Geistesgeschichte aus dem Rahmen der angewandten Wissenschaften heraus; denn sie ist nicht oder jedenfalls nicht allein die Anwendung eines nach naturwissenschaftlicher Methode geschaffenen Begriffssystems. Daher kann sie auch mit gutem Recht den Namen der Geisteswissenschaft beanspruchen, in welchem zugleich ihre Besonderheit zum Ausdruck gebracht wird.

So erweist sich der Gesichtspunkt der Charakterisierung der Wissenschaften nach deren letzten formalen Zielen als nicht ausreichend. Das Ziel allein bestimmt nicht die Methode, denn die zu seiner Erreichung notwendigen Mittel hängen nicht allein von ihm ab. Vielmehr ist in erster Linie die Beschaffenheit des Materials, zu dessen Bewältigung sie dienen, entscheidend.

7. Der Naturalismus.

a. Der erste Abschnitt ist entnommen: E. Zola, Le roman expérimental, Paris, 1880, S. 109—118. (Le naturalisme au théatre.) Ueber Zola vgl. Brandes (Menschen und Werke).

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen: Konrad Fiedler, Schriften über Kunst, Leipzig 1896, S. 160—182.

c. Der dritte Abschnitt ist entnommen: Jonas Cohn, Allgemeine Aesthetik, S. 104—112.

Ueber den Naturalismus vergl. weiter A. D. Sauvageot (Le réalisme et le naturalisme dans la littérature et dans l'art), Valentin (Der Naturalismus und seine Stellung in der Kunstentwicklung).

8. Der ästhetische Genuss.

a. Den ersten Abschnitt hat Herr Prof. Konrad Lange gütigst für dieses Lesebuch geschrieben; er ist bisher noch nicht anderweitig publiziert. Man vergleiche zu dieser Skizze Langes grosses Werk: „Das Wesen der Kunst". Die Kritik, die die Illusionstheorie erfahren, bezieht sich zunächst auf die früheren, nunmehr von Lange nicht mehr anerkannten Fassungen. Trotzdem seien hier die Einwände wiedergegeben, die Jonas Cohn (Allgemeine Aesthetik, S. 112 f.) dagegen erhebt:

„Langes Ausführungen bieten dem ersten Anblick den verlockenden Vorteil dar, dass sie auf die beiden Fragen nach Begründung und Wertmassstabe eine Antwort zu geben scheint. Lange sieht im künstlerischen Genusse ein freies und bewusstes Schweben, ein fortwährendes Hin- und Herpendeln zwischen Ernst und Spiel, zwischen Schein und Wirklichkeit. Wir halten etwas nicht Wirkliches für wirklich und wissen doch dabei, dass es nicht wirklich ist. Wir täuschen uns selbst, wenn wir eine Statue für einen Menschen halten, aber es ist eine „bewusste Selbsttäuschung". Seine Definition von Kunst lautet daher: „Kunst ist eine durch Uebung erworbene Fähigkeit des Menschen, andern ein von praktischen Interessen losgelöstes, auf einer bewussten Selbsttäuschung beruhendes Vergnügen zu bereiten." Man sieht, dass diese Bestimmung zunächst den Grund des Vergnügens an der Nachahmung angeben soll. Man wird allerdings nicht sagen können, dass dieser Grund besonders einleuchtet. Vor allem wird die Kunst hier vom ästhetischen Verhalten gegen die Natur ganz getrennt. Dann aber wird immer die Frage bleiben, warum in Zeiten einer ausgebildeten Technik doch die echten Kunstwerke so selten sind. Den Genuss einer bewussten Selbsttäuschung wird man aus jeder besseren Arbeit eines Akademieschülers ziehen können, um von virtuosen Fertigkeiten, wie wir sie bei einer grossen Zahl auch künstlerisch unbedeutender moderner Franzosen oder bei fast allen bolognesischen Malern des 17. Jahrhunderts antreffen, gar nicht zu reden. Es wird überhaupt schwierig sein, sowohl das „Hin- und Herpendeln" beim ästhetischen Anschauen nachzuweisen, als auch begreiflich zu machen, warum es, wenn vorhanden, Genuss gewährt. Nun glaubt allerdings Lange mit seiner Formel auch dadurch mehr zu leisten, als die alte Nachahmungstheorie, dass er sowohl die Notwendigkeit illusionsstörender Momente aus dem Verlangen, dass die Selbsttäuschung nicht vollständig, sondern bewusst sei, ableitet, als auch die stimmungserregenden Künste unter seinen Begriff unterordnet. In letzter Beziehung geht er durchaus auf platonisch-aristotelischen Pfaden. Stimmungserzeugung ist ihm Stimmungsnachahmung, und der Genuss beruht wieder darauf, dass wir uns bewusst die Stimmung vortäuschen. Wenigstens scheint das der Sinn seiner Ausführungen zu sein, die an diesem schwierigen Punkte nicht ganz klar sind. Die hierin liegende Erweiterung des Nachahmungsbegriffes habe ich schon oben zurückgewiesen" (vgl. S. 251 ff.); „die Behauptung, dass das künstlerisch erzeugte Gefühl ein vorgetäuschtes Gefühl sei, scheint kaum einen vernünftigen Sinn zu haben. Höchstens könnte man noch sagen, es sei ein Gefühl, dessen Ursache keine Realität habe. Nun wäre aber auch das nicht zutreffend, denn ein lyrisches Gedicht ist als Stimmungsursache ganz ebenso real, wie etwa der Anblick eines Gebirges oder eines spielenden Kindes. Was ferner die Rechtfertigung der Abweichung des Kunstwerkes von der Natur durch die Bewusstheit der Selbsttäuschung betrifft, so kann diese jedenfalls den Vorzug einer Zeichnung vor einer Photographie nicht begründen; denn die Photographie weicht zweifellos genügend von der Natur ab, um eine unbewusste Verwechslung zu verhindern: sie ist ja farblos und zweidimensional. Ist aber eine Verwechslung mit der Natur ausgeschlossen, so müsste doch der Wert eines Kunstwerkes mit der Naturtreue verwachsen, eine Photographie unbedingt künstlerisch unendlich wertvoller sein als ein Umriss."

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen Lipps, Aesthetik, Kultur der Gegenwart, I, 6, S. 350, 351—352, 355—360, 363, 367—371, 372—373, 374. Man vergleiche zu dieser Skizze Lipps' grosses Werk „Aesthetik, Psychologie des Schönen und der Kunst", sowie P. Stern, (Assoziation und Einfühlung).

Weitere Darstellungen des Gesamtgebietes: Dessoir (Aesthetik), Volkelt (System der Aesthetik).

Die Methode der Aesthetik. Während in den andern Gebieten der Philosophie seit dem Ablauf der spekulativen Epoche (für welche charakteristisch Vischer, Aesthetik; auch E. v. Hartmann, Aesthetik, steht unter ihrem Einfluss) zugleich ein höchst wirksamer Rückgang auf Kant einsetzte, ist für die Aesthetik der Gegenwart die fast ausschliessliche Vorherrschaft der empirischen Betrachtungsweise bezeichnend. Allerdings sind auch hier bedeutsame Versuche hervorgetreten, die kritische Methode zur Geltung zu bringen (Cohen, Kants Begründung der Aesthetik, Jonas Cohn, Allgemeine Aesthetik), aber zunächst arbeiten gleichmässig die Künstler, die Aesthetiker und Kritiker an der methodischen Fortbildung der positiven Gesichtspunkte, welche bereits das 18. Jahrhundert hervorgebracht hatte. So hat sich eine besonders historische Methode entwickelt, welche die Künste in dem umfassenderen Zusammenhange der Kultur und des geistigen und des natürlichen Lebens zu verstehen sucht (H. Taine, Geschichte der englischen Literatur, Bd. I, Einleitung; Philosophie der Kunst. Grosse, Anfänge der Kunst. K. Bücher, Arbeit und Rhythmus). Andrerseits tritt seit Sempers grossem Werk (Ueber den Stil in den technischen und tektonischen Künsten) eine Kunstbetrachtung immer mehr hervor, welche vor allem das Sinnliche und Technische zu erfassen strebt. (Gustav Freytag, Die Technik des Dramas, Theodor A. Meyer, Das Stilgesetz der Poesie, Wölfflin, Die klassische Kunst, Merz, Formgesetz der Plastik, Hildebrand, Das Problem der Form in der bildenden Kunst, Riehl, Problem der Form in der Dichtung.) Am lebhaftesten aber sind die Bemühungen um eine psychologische Grundlegung der Aesthetik. Als psychologische Disziplin will die Aesthetik nicht in erster Linie vorschreiben, was oder wie ästhetisch gewertet werden soll, sie will vielmehr dieses Werten, seine Bedingungen und innere Gesetzmässigkeit verstehen. (Fechner, Vorschule der Aesthetik, Lipps, Aesthetik.) Und zwar sondern sich innerhalb der rein psychologisch verfahrenden Aesthetik deutlich zwei voneinander unterschiedene Richtungen. Während die eine vornehmlich eine Analysis des ästhetischen Eindruckes und Genusses unternimmt (z. B. Groos, Der ästhetische Genuss), sucht die andere die Fortbildung der Aesthetik zu einer Erfahrungswissenschaft durch eine Zergliederung des schöpferischen ästhetischen Ver-

mögens in den Künstlern selber zu bewirken. (Dilthey, Die drei Epochen der modernen Aesthetik in Deutsche Rundschau, 1892, Das Schaffen des Dichters, Dichtung und Erlebnis). So ist nicht nur die Tragweite der psychologischen Methode überhaupt (vgl. darüber J. Cohn, Archiv für system. Philos. X, sowie Groos in Windelband, Philosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts), sondern ebenso auch die ihrer einzelnen Richtungen der Debatte ausgesetzt. Die Insuffizienz der Analysis des ästhetischen Eindrucks, insbesondere als experimenteller Methode, erweist Dilthey etwa folgendermassen (Die drei Epochen u. s. w. 284 ff.):

„Zunächst bewegt sich die auf die Analyse des Eindrucks gegründete Aesthetik in einem Zirkel, welchen sie für sich nicht ganz aufzulösen vermag. Indem sie die Faktoren des Schönen aufzufinden strebt, hat sie zum Kriterium derselben deren Wirkungskraft auf das Gefühl. Nun ist aber nicht jede Gefühlswirkung ästhetisch, vielmehr besteht hier eine Grenze zwischen den brutalen, durch den Bezug auf die Person wirkenden Gefühlseffekten und dem ästhetisch Ergreifenden. So muss die Analyse einen gewissen Begriff des ästhetisch Wirksamen schon voraussetzen. Langsam wuchsen in der Aesthetik die Begriffsbestimmungen über das Schöne, welche dann Kant in überaus wirksamer Weise an die Spitze seiner Untersuchung gestellt hat. Sie scheiden sinnliche, brutale, materielle Gefühlswirkungen aus dem Gebiet des Schönen mit fester Hand aus. Aber weder ist von Kant der Beweis für diese Begriffsstimmungen geliefert, noch ist durch ihn die Grenze richtig gezogen. Hier liegt also zunächst für die ästhetische Analyse das fundamentale Problem. Sie hat durch irgend eine Methode eine Entscheidung über die Natur ästhetischer Wirkungen herbeizuführen. Aesthetik und Kunstkritik haben kein wichtigeres, ja heiligeres Amt, als Wache zu halten und die brutalen, durch die direkte Beziehung auf den Zuhörer wirksamen Gefühls- und Sinneseffekte als solche zu kennzeichnen und zu bekämpfen. Die isolierte Methode der Analysis von Gefühlseindrücken vermag aber nicht der Aesthetik und Kunstkritik den Rücken fest zu machen, damit sie diesen Wachtposten tapfer versehe.

Diese Methode vermag weiter für sich folgende Schwierigkeiten nicht zu überwinden. Der ästhetische Eindruck irgend einer Eigenschaft von Gegenständen kann nur an einem beschränkten Kreis von Personen und zu einer gegebenen Zeit der Prüfung unterworfen werden. Indem ich einen einzelnen wirkenden Bestandteil, eine Linie oder Figur, ein Zusammen oder Nacheinander von Tönen experimentell isoliere, entsteht nur eine Erfahrung über eine erworbene Gewöhnung. Zunächst mache ich sie an mir selbst. Auf mich, diesen gebildeten und historisch bedingten Menschen, wirkt etwas ästhetisch in einer bestimmten Art. In diesem Eindruck sind die Folgen langer denkender Sinneserfahrung enthalten. Sein ursprünglicher einfacher Charakter ist psychologischer Schein. Er steht zu den dunklen Vorstellungs-, Trieb- und Gefühlsmassen des erworbenen seelischen Zusammenhangs in Verhältnis; er ist hierdurch orientiert, bedingt: daher ist auch, wo sich eine durchgreifende Gleichmässigkeit der Gefühlswirkung irgend eines Tatbestandes im ganzen Umkreis der Experimente herausgestellt, doch die wirkliche Ursache

dieser Wirkung schwer festzustellen. Nun ergänze ich mein Verfahren, ich erprobe den ästhetischen Eindruck des Tatbestandes auch an anderen Personen. Aber auch so bleibt der Kreis der Experimente lokal und zeitlich eingeschränkt, und er muss es bleiben. Denn da in unserer Sinneserfahrung lange denkende Gewöhnung enthalten ist, kann diese in Generationen Geschmacksurteile hervorbringen, welche sich dann als einfach und unmittelbar darstellen. Das Formgefühl der Generation von Perikles ist ein gänzlich anderes als das der Barockzeit, und es kann sein, dass seine Gewöhnungen auch das Geschmacksurteil über einfache Linien bedingen. Ich weiss nicht, ob diese Schwierigkeit überhaupt jemals aufgelöst werden kann. Soweit es aber der Fall sein wird, kann es nur durch die Erweiterung des Gesichtskreises vermittels der geschichtlichen Betrachtungsweise geschehen. Denn die Analysis für sich besitzt kein Hilfsmittel, das Historisch-Bedingte im Geschmack vom Allgemeingültigen zu sondern. So erweist sich die analytische induktive, experimentelle Aesthetik auch an diesem Punkte als eingeschränkt und bedingt.

Ueberblickt man dann die Ergebnisse der Methode, so macht sich eine neue Schwierigkeit geltend. Die Analyse des ästhetischen Eindruckes gelangt zu einer bestimmten Zahl regelmässiger Beziehungen zwischen den eindruckskräftigen Tatsachen und den Eindrücken selber. Hiernach erscheint die Wirkung eines Kunstwerkes oder einer Landschaft als ein höchst zusammengesetztes: und zwar zusammengesetzt aus sehr disparaten Eindrucksmomenten. Nun ist aber die Wirkung selber einheitlich. Das Kunstwerk ist nicht ein Haufen wirkungskräftiger Eigenschaften.

Endlich kann durch die isolierte Analysis von Eindrücken das wichtigste, allgemein menschliche, Künstler und Publikum gleichmässig bewegende Interesse an aller Kunstbetrachtung nicht befriedigt werden. Dies Interesse hängt nämlich an der Frage nach der Funktion der Kunst im geistigen Haushalt des Menschenlebens. Soweit diese Frage einer strengeren Lösung zugänglich ist, muss man dieselbe von der Verbindung der Analysis der Eindrücke mit der geschichtlichen sozialen Betrachtung der Kunst erwarten. Auch hier ist ein Punkt, an welchen leicht ein Zirkel in den Bemühungen der Analytiker des Eindruckes sich geltend macht. Irgend eine innere Kunst, eine Idee von ihrer inneren Bedeutung wird die Arbeiten derselben leiten, auch wo sie kein Bewusstsein solcher Voraussetzungen haben."

Poetik. Am deutlichsten tritt der Widerstreit der Methoden in der Behandlung konkreter ästhetischer Probleme hervor. So stellt Scherer (Poetik, 68 f.) für eine Reform der Poetik folgendes Programm auf:

„Die Aufgabe der früheren Poetik, die wahre Poesie zu suchen, hat sich als unlösbar erwiesen. Sie hat die wechselnden Geschmacksrichtungen niemals zu beherrschen vermocht, sie hat vielmehr oft unwillkürlich nur die Geschmacksrichtungen abgespiegelt, nur Versuche gemacht, das in der Praxis Herrschende zu rechtfertigen. Oder aber sie war ohnmächtig, war doch jedenfalls nicht im stande, so einleuchtende Beweise beizubringen, dass man sich

mögens in den Künstlern selber zu bewirken. (Dilthey, Die drei Epochen der modernen Aesthetik in Deutsche Rundschau, 1892, Das Schaffen des Dichters, Dichtung und Erlebnis). So ist nicht nur die Tragweite der psychologischen Methode überhaupt (vgl. darüber J. Cohn, Archiv für system. Philos. X, sowie Groos in Windelband, Philosophie am Beginn des 20. Jahrhunderts), sondern ebenso auch die ihrer einzelnen Richtungen der Debatte ausgesetzt. Die Insuffizienz der Analysis des ästhetischen Eindrucks, insbesondere als experimenteller Methode, erweist Dilthey etwa folgendermassen (Die drei Epochen u. s. w. 284 ff.):

„Zunächst bewegt sich die auf die Analyse des Eindrucks gegründete Aesthetik in einem Zirkel, welchen sie für sich nicht ganz aufzulösen vermag. Indem sie die Faktoren des Schönen aufzufinden strebt, hat sie zum Kriterium derselben deren Wirkungskraft auf das Gefühl. Nun ist aber nicht jede Gefühlswirkung ästhetisch, vielmehr besteht hier eine Grenze zwischen den brutalen, durch den Bezug auf die Person wirkenden Gefühlseffekten und dem ästhetisch Ergreifenden. So muss die Analyse einen gewissen Begriff des ästhetisch Wirksamen schon voraussetzen. Langsam wuchsen in der Aesthetik die Begriffsbestimmungen über das Schöne, welche dann Kant in überaus wirksamer Weise an die Spitze seiner Untersuchung gestellt hat. Sie scheiden sinnliche, brutale, materielle Gefühlswirkungen aus dem Gebiet des Schönen mit fester Hand aus. Aber weder ist von Kant der Beweis für diese Begriffsstimmungen geliefert, noch ist durch ihn die Grenze richtig gezogen. Hier liegt also zunächst für die ästhetische Analyse das fundamentale Problem. Sie hat durch irgend eine Methode eine Entscheidung über die Natur ästhetischer Wirkungen herbeizuführen. Aesthetik und Kunstkritik haben kein wichtigeres, ja heiligeres Amt, als Wache zu halten und die brutalen, durch die direkte Beziehung auf den Zuhörer wirksamen Gefühls- und Sinneseffekte als solche zu kennzeichnen und zu bekämpfen. Die isolierte Methode der Analysis von Gefühlseindrücken vermag aber nicht der Aesthetik und Kunstkritik den Rücken fest zu machen, damit sie diesen Wachtposten tapfer versehe.

Diese Methode vermag weiter für sich folgende Schwierigkeiten nicht zu überwinden. Der ästhetische Eindruck irgend einer Eigenschaft von Gegenständen kann nur an einem beschränkten Kreis von Personen und zu einer gegebenen Zeit der Prüfung unterworfen werden. Indem ich einen einzelnen wirkenden Bestandteil, eine Linie oder Figur, ein Zusammen oder Nacheinander von Tönen experimentell isoliere, entsteht nur eine Erfahrung über eine erworbene Gewöhnung. Zunächst mache ich sie an mir selbst. Auf mich, diesen gebildeten und historisch bedingten Menschen, wirkt etwas ästhetisch in einer bestimmten Art. In diesem Eindruck sind die Folgen langer denkender Sinneserfahrung enthalten. Sein ursprünglicher einfacher Charakter ist psychologischer Schein. Er steht zu den dunklen Vorstellungs-, Trieb- und Gefühlsmassen des erworbenen seelischen Zusammenhangs in Verhältnis; er ist hierdurch orientiert, bedingt; daher ist auch, wo sich eine durchgreifende Gleichmässigkeit der Gefühlswirkung irgend eines Tatbestandes im ganzen Umkreis der Experimente herausgestellt, doch die wirkliche Ursache

dieser Wirkung schwer festzustellen. Nun ergänze ich mein Verfahren, ich erprobe den ästhetischen Eindruck des Tatbestandes auch an anderen Personen. Aber auch so bleibt der Kreis der Experimente lokal und zeitlich eingeschränkt, und er muss es bleiben. Denn da in unserer Sinneserfahrung lange denkende Gewöhnung enthalten ist, kann diese in Generationen Geschmacksurteile hervorbringen, welche sich dann als einfach und unmittelbar darstellen. Das Formgefühl der Generation von Perikles ist ein gänzlich anderes als das der Barockzeit, und es kann sein, dass seine Gewöhnungen auch das Geschmacksurteil über einfache Linien bedingen. Ich weiss nicht, ob diese Schwierigkeit überhaupt jemals aufgelöst werden kann. Soweit es aber der Fall sein wird, kann es nur durch die Erweiterung des Gesichtskreises vermittels der geschichtlichen Betrachtungsweise geschehen. Denn die Analysis für sich besitzt kein Hilfsmittel, das Historisch-Bedingte im Geschmack vom Allgemeingültigen zu sondern. So erweist sich die analytische induktive, experimentelle Aesthetik auch an diesem Punkte als eingeschränkt und bedingt.

Ueberblickt man dann die Ergebnisse der Methode, so macht sich eine neue Schwierigkeit geltend. Die Analyse des ästhetischen Eindruckes gelangt zu einer bestimmten Zahl regelmässiger Beziehungen zwischen den eindruckskräftigen Tatsachen und den Eindrücken selber. Hiernach erscheint die Wirkung eines Kunstwerkes oder einer Landschaft als ein höchst zusammengesetztes: und zwar zusammengesetzt aus sehr disparaten Eindrucksmomenten. Nun ist aber die Wirkung selber einheitlich. Das Kunstwerk ist nicht ein Haufen wirkungskräftiger Eigenschaften.

Endlich kann durch die isolierte Analysis von Eindrücken das wichtigste, allgemein menschliche, Künstler und Publikum gleichmässig bewegende Interesse an aller Kunstbetrachtung nicht befriedigt werden. Dies Interesse hängt nämlich an der Frage nach der Funktion der Kunst im geistigen Haushalt des Menschenlebens. Soweit diese Frage einer strengeren Lösung zugänglich ist, muss man dieselbe von der Verbindung der Analysis der Eindrücke mit der geschichtlichen sozialen Betrachtung der Kunst erwarten. Auch hier ist ein Punkt, an welchen leicht ein Zirkel in den Bemühungen der Analytiker des Eindruckes sich geltend macht. Irgend eine innere Kunst, eine Idee von ihrer inneren Bedeutung wird die Arbeiten derselben leiten, auch wo sie kein Bewusstsein solcher Voraussetzungen haben."

Poetik. Am deutlichsten tritt der Widerstreit der Methoden in der Behandlung konkreter ästhetischer Probleme hervor. So stellt Scherer (Poetik, 68 f.) für eine Reform der Poetik folgendes Programm auf:

„Die Aufgabe der früheren Poetik, die wahre Poesie zu suchen, hat sich als unlösbar erwiesen. Sie hat die wechselnden Geschmacksrichtungen niemals zu beherrschen vermocht, sie hat vielmehr oft unwillkürlich nur die Geschmacksrichtungen abgespiegelt, nur Versuche gemacht, das in der Praxis Herrschende zu rechtfertigen. Oder aber sie war ohnmächtig, war doch jedenfalls nicht im stande, so einleuchtende Beweise beizubringen, dass man sich

ihr gefügt hätte. So ist z. B. die Kritik gegenüber dem jetzigen Naturalismus ohnmächtig. — Sie hat nach dem Guten in der Kunst gestrebt und wollte das Schlechte bekämpfen; aber sie hat keine festen Massstäbe gefunden zur Scheidung zwischen Gut und Schlecht. Sie hat sich deshalb schon entschliessen müssen, seit Schiller nicht mehr alle Erscheinungen auf den Unterschied von Gut und Schlecht zurückgehen zu lassen und so weit wenigstens jenes Suchen nach der reinen wahren Poesie aufzugeben, dass sie die Gegensätze zwischen Naiv und Sentimental, Klassisch und Romantisch, also Stilunterschiede, als quasi gleichberechtigt nebeneinander stellte. Es ist nun aber sehr leicht zu zeigen, dass diese historischen Gegensätze die Sache entfernt nicht erschöpfen, dass diese Unterschiede nur besonders sichtbar auf einer Skala liegen, die noch ganz andere Stufen hat. Aber wie hier die Aesthetik von der Geschichte lernte und von der historischen Betrachtungsweise (die zugleich die philologische ist) zur Unparteilichkeit gezwungen worden ist, so soll sie durchweg und konsequent von der Geschichte lernen und unparteilich verfahren, allen Erscheinungen der Dichtkunst und allen Völkern der Erde gerecht werden und ihnen im System ihre Stelle vorbehalten — und nicht vorschnell von Gut und Schlecht reden, sondern höchstens von grössern oder geringern, oder noch lieber von den verschiedenen Wirkungen, welche durch verschiedene Arten der Poesie hervorgebracht werden. Hiernach werden Sie einigermassen vorbereitet sein, um die Berechtigung des Programms einzusehen, das ich für eine künftige Poetik in der „Geschichte der deutschen Literatur" aufstellte: „Kann selbst die Theorie der Poesie mehr erstreben, als eine vollständige Beschreibung der vorhandenen (und vielleicht versuchsweise der möglichen) Formen dichterischer Produktion? Eine vollständige Beschreibung, d. h. eine solche, welche den Blick auch auf Ursachen und Wirkungen gerichtet hält." Ehe ich weiter gehe, will ich erläutern, was mit dem „möglich" gemeint ist. Es gibt auf allen Gebieten, bei denen wir die Bedingungen der Produktion kennen, die Möglichkeit, die Bedingungen zu kombinieren. So sind auf dem Gebiete der Lautphysiologie Laute durch Kombination der uns bekannten Mittel theoretisch erschlossen worden, die dann später auch wirklich gefunden wurden. So kennen wir auch in der Poesie die Mittel, und daher muss es für eine wissenschaftliche Poetik möglich sein, ein Schema von allen möglichen Gattungen zu entwerfen. Im übrigen bedarf meine Bezeichnung des Zwecks der Poetik keiner Erläuterung. Diese philosophische Poetik soll der früheren Betrachtungsweise gegenüberstehen wie die historische und vergleichende Grammatik seit J. Grimm der gesetzgebenden Grammatik vor J. Grimm gegenübersteht. Vorbereitet ist jene Bezeichnung durch die Kritik des Aristoteles. An ihn und die antike Doktrin wird überall angeknüpft. Wir legen hier übrigens auf die mögliche Hervorbringung kein besonderes Gewicht, sondern haben Genüge an den wirklichen Produkten. Die Beschreibung derselben erstreckt sich, wie gesagt, auf Hergang, Ergebnisse, Wirkungen. Die Untersuchung ist am leichtesten für die Ergebnisse, d. h. die vorhandene Poesie. Dieselben verraten schon einiges von ihrer Entstehung, weil das tatsächlich vorhandene in der Regel ein Gewolltes ist, also jede Beobachtung über das Gedicht zugleich eine Absicht des Dichters enthüllt. Eine umfassende Klassifikation ist nötig. Einen

Anfang macht die Lehre von den Dichtungsarten, aber diese ist höchst unvollständig; besonders bezüglich des Inhalts der Lyrik muss man viel genauer sein, als dies bisher der Fall war. Hier ist noch kaum ein Versuch gemacht, die Klassen zu unterscheiden. Höchstens hat man innerhalb des Liedes hier und da einen Begriff herausgegriffen, der zur Klassifikation dienen könnte. Die umfassende Klassifikation setzt von selbst ein vergleichendes Verfahren voraus, wobei man keine Rücksicht nimmt auf Verschiedenheit dichterischer Produkte in Zeit und Raum, sondern nur auf das Wesen der Sache sieht. Das vergleichende Verfahren verbindet sich naturgemäss mit der Methode der wechselseitigen Erhaltung, welche z. B. in der Sprachwissenschaft fruchtbringend angewandt worden ist. Das deutliche, vollständige, besser Bekannte dient zur Erläuterung des Undeutlichen, Unvollständigen, weniger Bekannten; namentlich die Gegenwart zur Erläuterung der Vergangenheit. Es dienen ferner, und dies ist ein wichtiges Element, die einfachen Erscheinungen, welche die Poesie der Naturvölker noch in der Gegenwart lebendig bewahrt, zur Erkenntnis und Erläuterung der älteren Stufen, über welche die Poesie der Kulturvölker zur Höhe gelangte. Diese Beobachtung, dass die Naturvölker repräsentieren, was die Kulturvölker ehemals waren und wovon sie nur noch unsichere Kunde besitzen, hat schon Thukydides gemacht.

Die Analysis des dichterischen Prozesses wird das Zusammengesetzte überall auf Einfacheres zurückführen müssen; in dieser Zurückführung des Komplizierten auf Einfaches besteht eben die Analyse, die Auflösung derselben in die einfachsten Elemente; und wo irgend möglich muss sie Elemente aufzeigen, bei denen eine unmittelbare Erfahrung, ein Nacherleben möglich ist. Der dichterische Prozess muss also überhaupt in solche Elemente aufgelöst werden, an welche das Bewusstsein eines jeden von uns anknüpfen kann. Die Quelle dichterischer Kraft können wir freilich nicht nachempfinden; im höchsten Sinne kann Goethe nur von Goethe verstanden werden. Aber auch die höchsten Hervorbringungen haben gemeinverständliche Elemente; und zu diesen müssen wir vordringen. So tritt dann also die unmittelbare Erfahrung als erklärendes Moment ein. Für die Erkenntnis der Wirkung stehen Zeugnisse zu Gebote, historische Erfahrungen, die um so wichtiger und wertvoller sind, je länger sie dauern, je weiter sie historisch zurückgehen. Diese Erfahrungen unterrichten uns über die Dauerbarkeit gewisser Erscheinungen und die Vergänglichkeit anderer, und wir können dann untersuchen, worauf es beruht, wenn in einem bestimmten Kunstwerk, z. B. in den homerischen Gedichten, die Macht dauernder Wirkung schlummert. Hier ist dann wieder zu allgemeiner psychologischer Erfahrung vorzudringen, die zum Teil unmittelbar nacherlebt werden kann.

In dieser Analyse der Wirkung liegt ein Werturteil, so dass wir hier auf ähnliches kommen wie die frühere Poetik es anstrebte, denn selbstverständlich wird die dauernde Wirkung, die auf verschiedene Zeitalter gleichmässig ausgeübt wird, höher gelten als die rasch vorübergehende."

Gegen Scherer wendet sich Rudolf Lehmann (Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft II 342 ff.):

„Auf welches Material kann eine Psychologie der Dichtkunst sich stützen? welche Mittel stehen ihr zu Gebote, um zu einer induktiven Erkenntnis der dichterischen Einbildungskraft zu gelangen? Die erste Erkenntnisquelle des Psychologen, die unmittelbare Beobachtung, sei es an der eigenen Person, sei es an anderen, versagt hier so gut wie vollständig. Den Dichter selbst bei seiner schöpferischen Tätigkeit zu belauschen, diese Tätigkeit so genau zu verfolgen, dass der innere Vorgang, ich will gar nicht sagen lückenlos, aber doch wenigstens in seinen Hauptphasen klar zutage tritt, ist wohl noch niemals einem Beobachter gelungen, am wenigsten einem psychologisch geschulten; nur durch ein unwahrscheinliches Zusammentreffen von Umständen wäre das in einem einzelnen Falle einmal möglich, der dann wissenschaftlich auch noch nicht viel begründen könnte. Und die Selbstbeobachtung kann den, der nicht Dichter ist, über das Wesen des dichterischen Schaffens niemals belehren.

Es bleibt somit einzig noch die Möglichkeit, dass der Selbstbeobachter zugleich Dichter ist, oder anders ausgedrückt, ein Dichter selbst sich oder anderen Rechenschaft über den Vorgang ablegt, durch den seine Werke zustande kommen. Bekanntlich besitzen wir eine Reihe solcher Selbstzeugnisse in Tagebüchern, Briefen und mündlichen Aeusserungen, und die moderne Literaturwissenschaft verfehlt denn auch nicht, ein besonderes Gewicht auf diese zu legen, an sich gewiss nicht mit Unrecht, eben weil hier der einzige Zugang zur Lösung des Problems zu liegen scheint. Allein auch hier sind von vornherein erhebliche Einschränkungen und Vorsichtsmassregeln geboten. Kein Dichter beobachtet sich mit der Unparteilichkeit und objektiven Sachlichkeit eines wissenschaftlichen Psychologen, keiner mit dem Interesse an der lückenlosen Vollständigkeit und Verständlichkeit des Vorgangs, die den wissenschaftlichen Methoden allein eignet. Ja, mehr als das! selbst die Möglichkeit einer solchen Beobachtung erscheint ausgeschlossen. Die Momente höchster Steigerung der geistigen Kräfte sind immer, daran kann gar kein Zweifel sein, Momente höchster Konzentration. Die schöpferische Tätigkeit, welche die geistigen Kräfte mehr als jede andere anspannt und steigert, schliesst mithin jede einigermassen stetige und zusammenhängende Selbstbeobachtung aus, und der Dichter kann über diese Zustände und Erlebnisse nur aus der Erinnerung berichten. Diese Quelle aber erscheint noch besonders getrübt, weil — gerade darin stimmen die grössten produktiven Künstler überein — die dichterische Konzeption immer einen gewissen Grad von Selbstvergessenheit im Gefolge hat, den höchsten physischen und psychischen Erregungen des Lebens, dem Rausch oder den Sexualaffekten vergleichbar. Selbsttäuschungen sind daher bei solchen nachträglichen Reflexionen in keiner Weise ausgeschlossen. Wir können sie bisweilen mit Händen greifen und ihre Quelle, wenigstens hypothetisch, nachweisen; aber auch wo das nicht der Fall ist, werden wir nicht mehr erwarten dürfen, als Mitteilungen oder Bemerkungen über einzelne Züge des Vorgangs, die sich etwa dem Dichter als persönlich wichtig aufdrängen. Solche einzelnen Streiflichter aber, auch wenn sie Wesentliches treffen, sind noch keine erschöpfenden Beobachtungen, aus denen man den ganzen Vorgang erschliessen und erklären könnte. Versucht

man gleichwohl, sie zu umfassenderen Zwecken auszunutzen, so gerät man zumeist auf schiefe Bahnen.

Erweist sich somit das Material, das der psychologischen Poetik zu Gebote steht, als unzulänglich, so zeigt sich nun auch die Methode selbst, nach der die heutige Wissenschaft versucht hat und allein versuchen konnte, das Problem des dichterischen Schaffens zu erklären, zur Bewältigung dieses Problems nicht zureichend noch geeignet. Diese Methode löst die Dichtung in eine Summe von Bestandteilen auf, die nacheinander in das Bewusstsein des Dichters eingetreten sein und dort in allmählichem oder auch plötzlichem Zusammenschluss das Kunstwerk gebildet haben sollen; persönliche Erlebnisse, Einwirkung literarischer Vorbilder, künstlerische Ueberlieferung. Hat der Forscher die Summe dieser Bestandteile in der Hand, so glaubt er die Entstehung der Dichtung zu kennen und damit das psychologische Verständnis zu besitzen.

Die genetische Erklärung eines Dichtwerks wird aber zunächst zwischen der Konzeption und der Ausführung als den beiden wesentlichen Phasen des dichterischen Prozesses zu scheiden haben. Die Konzeption ist ein Moment seliger Empfängnis; so wenigstens schildern sie fast übereinstimmend die Dichter selbst: der Gedanke dessen, was werden soll, steht plötzlich wie ein fertiges „Bild vor dem entzückten Blick“ des Künstlers. Dieser Gedanke erscheint ihm nicht als ein lockeres assoziatives Gebilde, sondern als eine durchaus einheitliche Gesamtanschauung, in welcher er das Ganze des Werks, das in seiner Seele entsteht, intuitiv erblickt und überschaut. Hiermit aber verbindet sich nun die bestimmte künstlerische Absicht, den Gegenstand dieser Intuition objektiv darzustellen: der Dichter will das, was ihm lebendig und anschaulich vor der Seele steht, anderen ebenso anschaulich und lebendig machen. Hierzu bedarf er der Formen und Ausdrucksmittel seiner Kunst. Diese Absicht bildet das gestaltende Prinzip der Dichtkunst im Ganzen und in den Einzelheiten, und eben diese Gestaltung ist es, was wir künstlerische oder bildende Tätigkeit nennen und was die dichterische Kraft und Gabe von dem blossen Spiel einer träumenden Einbildung unterscheidet, deren auch viele Nichtdichter fähig sind. Wenn also die erste Konzeption als ein passives Geschehen in der Seele des Dichters erscheint, so liegt in der Ausführung stets ein aktives Moment. Ist die Konzeption nichts als ein Erlebnis der Phantasie, so beruht die Ausführung auf einer planvollen Tätigkeit, in der Willensakte und assoziative Vorgänge beständig ineinander greifen; zahllose Willensakte, die doch eine einheitliche Zwecksetzung regiert, Assoziationen, welche eben hierdurch wie an unsichtbaren Fäden gelenkt werden. Das künstlerische Schaffen ist eine Arbeit, die, wie wir aus zahlreichen, in diesem Punkte gewiss vollgültigen Zeugnissen wissen, vom Künstler als Mühe, bisweilen als Pein empfunden wird, — sehr im Gegensatz zu dem stillen Behagen der träumerischen Phantasie oder der gewaltig erregenden Wollust der ersten Konzeption.

Diese Arbeit scheint zwar eine völlig verstandesmässige zu sein. Sie beruht auf einer fortgesetzten Auswahl des Zweckdienlichen: aus einer Reihe von Möglichkeiten, die ihm seine Phantasie und seine Darstellungsmittel gewähren, greift der Dichter diejenigen heraus, die geeignet sind, seine Inten-

tion in anschauliche Wirklichkeit umzusetzen. Aber das ist nun das Wunderbare: diese sichtende und suchende Verstandestätigkeit kommt dem Dichter zum grossen Teil gar nicht zum Bewusstsein; zumal da die Rücksicht auf das Publikum bei dem echten Künstler zumeist ganz unterhalb der Schwelle bleibt. Kurz, das rätselhafte Phänomen einer unbewussten Auswahl ist das eigentliche Wesen der künstlerischen Tätigkeit. Kein Dichter rechnet mit allen Möglichkeiten, die ihm zu Gebote stehen: er ergreift eine, und sie erscheint ihm und uns als künstlerische Notwendigkeit. Die Sicherheit, mit der er zugreift, ist eben das, was wir künstlerischen Instinkt, und wo dieser hochgesteigert erscheint, geniale Anlage nennen. Und in der Tat, es ist ein Instinkt, ganz analog dem Triebe, der die Biene oder den Vogel leitet, ihr Material auszuwählen und ihren kunstvollen Bau daraus auszuführen. Weiss nun aber die heutige Psychologie schon diese verhältnismässig einfachen und völlig regelmässig verlaufenden instinktiven Tätigkeiten nicht zu erklären, wie will sie die unendlich verwickelteren, durch individuelle Abweichungen auf Schritt und Tritt weiter komplizierten Aeusserungen des künstlerischen Instinkts bewältigen?

Aus diesem Bedürfnis entspringt jedes ästhetische Denken, aus ihm insbesondere denn auch die Poetik als Kunstlehre. Eine Poetik, deren Gegenstand nicht das Subjekt des Künstlers, sondern das objektiv vorliegende dichterische Kunstwerk ist, deren Verallgemeinerungen nicht Typen von Dichtern, sondern von Dichtungen bilden; eine objektive Lehre von der Dichtkunst und den Dichtungen.

Welches wird nun die Eigenart einer solchen Betrachtungsweise sein? Wie wird sich die Kunstlehre im einzelnen gestalten?

Der erste und entscheidende Charakterzug ist, dass sie ihren Erörterungen die Auffassung des Kunstwerks als einer Einheit zu Grunde legt. Wie die Biologie das einzelne Lebewesen als organische Einheit betrachtet, wie sie es vor allem darauf absieht, diese Einheit in ihren verschiedenen Funktionen und Aeusserungsweisen zu erfassen, so wird auch die Poetik von der tatsächlich gegebenen Einheit des dichterischen Kunstwerks ausgehen und die Dichtungen nach ihren Eigenschaften und Bestandteilen unter dem Gesichtspunkt der organischen, d. h. eben der künstlerischen Einheit zu verstehen suchen. Um nun zu einem solchen Verständnis zu gelangen, bedarf sie zunächst eines analytischen, hierauf aber eines synthetischen Verfahrens.

Ohne Analyse der Bestandteile gibt es nirgends Erkenntnis einer Erscheinung, in der Kunst so wenig wie in anderen Gebieten. Auch die Poetik als Kunstlehre wird mit einer Analyse beginnen müssen, wie es die psychologische Aesthetik tut. Allein im Gegensatz zu dieser wird sie die Elemente des Kunstwerks nicht nach der zeitlichen Folge scheiden, in der sie sich allmählich zum Ganzen zusammengeschlossen haben, sondern das fertige Kunstwerk selbst, so wie es vorliegt, in die Bestandteile zerlegen, die mit der Form und dem Inhalt gegeben sind. Sie wird diese Bestandteile zunächst an sich ins Auge fassen, sodann aber durch ein synthetisches, man könnte schärfer sagen, ein rekonstruktives Verfahren zeigen, wie sie in organischem Zusammenschluss das Ganze bilden. Die Poetik verfährt darin genau wie

die ästhetische Interpretation des einzelnen Dichtwerks, die sie ja auch als induktive Grundlage benutzen muss. Aber sie bleibt nicht, wie diese, beim einzelnen Dichtwerk stehen, vielmehr wird sie überall, in den Bestandteilen wie in dem Gesamtkunstwerk, das Allgemeine, das Typische suchen. Die Feststellung bestimmter Typen und Formen, die Erkenntnis der organischen Gesetze, durch die sie gebildet und bestimmt werden, ist ihr Ziel. Hierdurch erst wird sie Wissenschaft.

Suchen wir zunächst das analytische Verfahren in seinen Einzelheiten festzustellen.

Drei Bestandteile einer jeden Dichtung pflegt man herkömmlicherweise zu unterscheiden: 1. den Stoff. 2. den Gefühls- und Gedankengehalt, 3. Form oder Stil. Allein diese letzteren Ausdrücke umfassen, so oft sie auch als gleichbedeutend gebraucht werden, tatsächlich zwei verschiedene Begriffe: einmal nämlich die äussere Gestalt eines Gedichts, wie sie durch die technischen Mittel der Poesie, insbesondere durch Metrum (Rhythmus) und Sprache, gebildet wird, die äussere Form, wie man auch wohl sagt, zweitens aber den allgemeinen Charakter eines Dichtwerks, wie er durch die Phantasie- und Gefühlsrichtung des Dichters und die von ihm beabsichtigte Wirkung bestimmt wird; um aufs Geratewohl ein paar Beispiele zu geben: naive und sentimentalische, tragische und komische, epische und dramatische Dichtung. Dieser Charakter äussert sich zwar in der Sprache und der Versform, aber er ist doch an sich etwas Tieferes und Ursprünglicheres. Er bestimmt oder beeinflusst die äussere Form, aber er selbst hat seinen Ursprung in dem innersten Lebensnerv der Dichtung. Man bezeichnet ihn daher als innere Form der Dichtung.

Jeder der vier Bestandteile, die auf diese Weise auseinandertreten, ist einer besonderen wissenschaftlichen Behandlung fähig und vermag ein selbständiges Interesse zu bilden. Die Bedeutung aber, welche sie für die eigentliche Aufgabe der Poetik haben, ist offenbar sehr verschieden. Denn diese tritt an jeden einzelnen von ihnen mit der Frage heran, was er für den Organismus der Dichtung bedeutet; und nur, soweit er als Träger und Teil der organischen Einheit in Betracht kommt, ist er für sie von Interesse. Denn diese Einheit, nicht die einzelnen Elemente als solche, verstehen zu lehren ist ihr letztes Ziel.

Wie verfährt sie nun, um ihre Synthese zu stande zu bringen, anders ausgedrückt, um verständlich zu machen, wie die Einheit des Dichtwerks in und aus den verschiedenen Bestandteilen der Dichtung erwächst? Eine organische Einheit werden wir, das liegt schon im Worte selbst, immer nur als eine zweckmässige begreifen können. Wie die Biologie in der Erklärung der Organismen und ihrer Funktionen sich im einzelnen des Zweckbegriffs bedienen muss, so wird auch die Poetik die Einheit des dichterischen Kunstwerks immer nur als eine gewollte und beabsichtigte begreifen können. Hierin steht sie nun in völliger Uebereinstimmung mit dem, was wir über den psychologischen Vorgang des künstlerischen Schaffens erfahren haben: die Gestaltung eines Kunstwerks ist niemals ohne eine ihr vorausgehende künstlerische Absicht zu denken, deren Verwirklichung sie ist. Wenn wir ein Kunstwerk, so wie es uns objektiv entgegentritt, als Einheit

erfassen wollen, so können wir das nicht anders, als indem wir die einheitliche Intention erschliessen, aus der es hervorgegangen ist, und alle Einzelheiten als Bestandteile des Kunstwerks auf diese Intention beziehen; indem wir betrachten, wie die Ausdrucksmittel der Kunst im Dienste dieser einheitlichen Absicht ausgewählt und verwendet, die äussere und innere Form durch sie bestimmt sind. Bei dieser Betrachtung nun sind wir stets genötigt, die Tätigkeit des künstlerischen Gestaltens als eine klar bewusste aufzufassen und ihre Wiedergabe in begrifflicher Deutlichkeit anzustreben. Denn nur auf diese Weise können wir zu einem theoretischen Verständnis gelangen. In Wirklichkeit freilich verläuft dieser Prozess niemals im vollen Sonnenlicht des Bewusstseins, sondern stets in einem Spiel zwischen Schatten und Licht, zwischen bewusster Absicht und unbewussten Instinkten. Dass hierin für die Psychologie eine besondere Schwierigkeit liegt, haben wir gesehen. Allein die Poetik braucht für ihre Zwecke ebenso wenig danach zu fragen, wie die Biologie danach fragt, ob die Zweckmässigkeit der Organismen, von der sie ausgeht, auf einer bewussten Zwecksetzung des Weltschöpfers beruht oder nicht. Jede begriffliche Verdeutlichung ist eine Hilfskonstruktion der erklärenden Wissenschaft und vermag niemals die Wirklichkeit als solche wiederzugeben, sondern sie immer nur im abstrakten Ausschnitt darzustellen und eben hierdurch verständlich zu machen."

9. Willensfreiheit.

a. Der erste Abschnitt ist entnommen Paulsen, System der Ethik, I 425—438.

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen William James, Der Wille zum Glauben, übersetzt von Lorenz, Stuttgart, Frommann, S. 120 ff.

Man vgl. auch oben im Text S. 201. Weitere Literatur: Rohland, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, Krieg, Der Wille und die Freiheit in der neueren Philosophie, C. Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie, Windelband, Vorlesungen über Willensfreiheit.

Strafrecht. In der grossen Bewegung, die eine grundsätzliche Reform unseres Strafrechtes und der dasselbe fundierenden Begriffe erstrebt, spielt die Frage der Willensfreiheit noch immer eine entscheidende Rolle. Auf der einen Seite glauben Kohler (Wesen der Strafe, Moderne Rechtsprobleme) u. a. an dem Indeterminismus als der Grundlage des Strafrechtes festhalten zu müssen; auf der anderen Seite bildet den Ausgang für die neue Straftheorie und die Umbildung der Begriffe von Schuld und Vergeltung der Determinismus, der jedenfalls als für den empirischen, diesseitigen Menschen festgestellt erachtet wird. Und zwar lassen sich innerhalb der deterministischen Schule zwei Auffassungen unterscheiden; die eine, die anthropologische, von Lombroso begründete, stellt den geborenen Verbrecher als einen besonderen anthropologischen

Typus auf (vgl. Kurella, Naturgeschichte des Verbrechers, dagegen Jäger, Beiträge zur Lösung des Verbrecherproblems), die andere, die soziologische, berücksichtigt besonders die gesellschaftlichen Bedingungen (Führer v. Liszt, dessen Lehrbuch des deutschen Strafrechtes die beste Orientierung über die modernen Strafrechtstheorien, sowie die weitere ausserordentlich grosse Literatur gibt; gegen ihn Wach, Rektoratsrede, Birkmeyer, Was lässt Liszt vom Strafrecht übrig?).

10. Die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik.

a. Der erste Abschnitt ist entnommen: Rein, Pädagogik in systematischer Darstellung I, S. 45—50. Beste Orientierung über das Gesamtgebiet: Reins Enzyklopädisches Handbuch.

b. Der zweite Abschnitt ist entnommen: Rudolf Lehmann, Erziehung und Erzieher, S. 281—286, 291, 293—299, 305—307, 309. Man vergleiche hiezu Dilthey (Ueber die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft).

Ueber das Verhältnis der Psychologie zur Pädagogik vgl. Jahn (Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik), James (Psychologie und Erziehung).

Allgemeingültigkeit der Ethik. Gegenüber den von Rudolf Lehmann geltend gemachten Bedenken gegen eine allgemeingültige Moralwissenschaft bemerkt Rein (a. a. O. S. 83 f.):

„Die ethische Skepsis hat unzweifelhaft recht, wenn sie ein historisch bedingtes Ziel nicht als allgemeingültiges gelten lassen will, aber sie hat durchaus unrecht, wenn sie die in den wandelnden Erziehungsidealen bleibenden, konstanten Elementen völlig übersieht. Es ist die Aufgabe einer positiven Ethik, diese bleibende Elemente, die aus der Entwicklung sich mit innerer Notwendigkeit ergeben haben, klarzulegen und damit genau zu scheiden zwischen dem Absoluten und dem bloss Relativen.

Das Relative haftet an wechselnden Bildungsidealen der verschiedenen Zeitepochen, an der verschiedenen Anwendung der sich gleichbleibenden Werte innerhalb der wirklichen Welt. Das Absolute besteht aus den durch die Zeiten hindurch dauernden gleichmässigen konsequenten Wertungen, wie sie in der Sittenlehre Jesu uns entgegentreten.

Aus diesen Bestandteilen setzt die Ethik die Zeichnung dessen zusammen, was als sittlich gilt. Um es zu erkennen, müssen wir in unser Inneres hineinhorchen. Dann werden wir die wahren Werte, die Höhepunkte unseres inneren Lebens erkennen, in denen unser Selbst ruht. Sind wir zu dieser Erkenntnis gelangt, dann müssen wir den Mut und den festen Willen besitzen, diese inneren Werte als das wahrhaft Seiende gelten lassen und unser Leben danach einzurichten in dem festen Glauben an die allmähliche Emporentwicklung der Geister."

Gleichwohl kann nicht in Abrede gestellt werden, dass in der Ethik der Gegenwart keineswegs Einstimmigkeit auch nur in den entscheidendsten Grundsätzen erreicht ist. Eine grosse Gruppe einander bekämpfender Auffassungen sowohl in bezug auf den Inhalt wie auf die Begründung der Sittengebote stehen sich gegenüber. Vor allem ist der Zwiespalt der künstlerisch-subjektiven und individualistischen Lebensanschauung (extremste Fassung bei Nietzsche, Genealogie der Moral) und der sozialen (extremste Fassung innerhalb der eigentlichen sozialistischen Literatur, z. B. in den Schriften Tolstojs; in philosophischer Vertiefung Woltmann, System des moralischen Bewusstseins, Natorp, Sozialpädagogik, Stammler, Lehre vom richtigen Recht; auch F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft) noch keineswegs ausgeglichen; tiefste dichterische Darstellung der hieraus entspringenden Konflikte in Ibsens Dramen; bedeutendster Versuch einer Ueberwindung dieser Gegensätze durch die Begründung einer neuen Lebensanschauung Eucken (Grundlinien).

Von den besonderen Problemen, die in der Fachwissenschaft vorherrschen, wird lebhaft die Frage diskutiert, in welch einem Umfang der Wertunterschied der sittlichen Verhaltungsweisen auf die Wirkungen dieser oder auf ihre blosse Form sich begründen lässt (Materiale oder teleologische und formalistische Moralphilosophie). Der Begründer des Formalismus ist Kant. Neben den Neukantianern (Cohen, Kants Begründung der Ethik, Hensel, Grundprobleme der Ethik) vertritt ihn in der Gegenwart Lipps (Die ethischen Grundfragen). Teleologisch begründen die Moral die evolutionistischen Denker H. Spencer (The Principles of Morality), Höffding (Ethik), Paulsen (System der Ethik). Ueber das Verhältnis der teleologischen zur formalistischen Ethik äussert sich letzterer (Kultur der Gegenwart I, 6, S. 296 f.):

„Geht man, wie billig, auf Verständigung aus, statt, wie üblich, auf Widerlegung oder Verhöhnung, so ist die erste Forderung: sich deutlich zu machen, was der Gegenstand der Behauptung ist, was nicht. Von den Gegnern der teleologischen Ansicht wird nicht selten mit grosser Umständlichkeit widerlegt, was von niemand behauptet wird. Die teleologische Moralphilosophie verwirft nicht alles, was die formalistische behauptet: in der Beschreibung des Sittlichen als eines subjektiven Erlebnisses geht sie mit ihr vollkommen zusammen: est ist so, dass der einzelne die Pflicht als unbedingte, nicht als eine durch den Zweck bedingte Forderung empfindet; es ist auch so, dass der moralische Wert der Person in der Gesinnung besteht, d. h. in der Form der Willensbestimmtheit: Achtung vor einer als unbedingt verbindlich innerlich anerkannten Norm, dem Sittengesetz. Aber damit ist die Untersuchung des Sittlichen nicht abgeschlossen. Die teleologische Ethik macht nun eben diese Normen selbst zum Gegenstand einer weiteren Nachforschung. Und hier behauptet sie: erstens, dass diese Normen, wodurch der einzelne seinen Willen bestimmt, nicht aus seiner „praktischen" Vernunft, d. h. aus der Form des logischen Denkens, sofern es auf das Handeln angewendet wird, herstammen, sondern aus dem objektiven Sittensystem eines sozialen Ganzen, wie es einer anthropologisch-ethnographischen Betrachtung schon aus ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit sich ergibt: was an einem Ort als sittliche Norm anerkannt und streng geachtet wird, die Blutrache z. B. oder die Monogamie, das wird anderswo überhaupt nicht als Pflicht, vielleicht sogar als unsinnig oder verrucht empfunden. Zweitens dass Recht und Sitte zur Erhaltung des geschichtlichen Lebens in Beziehung stehen, das sie hervorbringt, dass die Institutionen der Familie, des Geschlechtsverbandes, des Staates mit ihren sittlich-rechtlichen Normen Bedingungen für die Erhaltung und Erhöhung des Lebens dieses Verbandes und seiner Glieder sind. Und drittens, dass die objektive Gültigkeit dieser Ordnungen und Normen eben hierauf beruht, dass sie lebenerhaltend wirken, oder vielmehr, dass sie menschliches, geschichtliches, überhaupt geistiges Leben erst möglich machen: die „Heiligkeit" des Rechts und der Sitte, die in der subjektiven Empfindung als eine absolute und grundlose erscheint, stellt sich in der objektiven Betrachtung allerdings als eine bedingte und begründete dar. Denselben Gedanken können wir, von einem anderen Punkt ausgehend, auch mit der Formel aussprechen: Tugenden sind gut oder wertvoll, weil sie im Sinne der Erhaltung und Erhöhung menschlichen Lebens wirken, Laster sind schlecht, weil sie verderbliche Wirkungen haben. Redlichkeit ist gut, weil sie das Vertrauen erhält und befestigt, ohne das es keinen Verkehr und keine Lebensgemeinschaft, also kein menschliches Leben geben kann; dagegen ist Falschheit schlecht, weil sie nicht bloss im einzelnen Fall Unheil und Verwirrung anrichtet, sondern das Vertrauen unter Menschen überhaupt untergräbt. Und so sind Mässigkeit und Selbstbeherrschung gut, weil sie lebenerhaltend wirken, Unmässigkeit und Ausschweifung und Zügellosigkeit schlecht, weil sie zunächst das Eigenleben erniedrigen und zerstören, dann aber auch mit zerstörenden Wirkungen in anderes Leben übergreifen und zugleich zur Degeneration des Geschlechts in den Nachkommen führen.

Und also: Handlungsweisen und Willensbeschaffenheiten sind objektiv betrachtet gut oder schlecht um der Wirkung willen, die von ihnen auf das Eigenleben und auf die Lebensumgebung des Handelnden ausgeht. Hätten menschliches Wollen und Handeln überhaupt gar keine Wirkungen, so wäre auch von einer Wertung keine Rede und hätten Wohlwollen und Redlichkeit die in ihrer Natur liegende Wirkung, störend oder zerstörend auf das Leben zu wirken, harte Selbstsucht aber und Falschheit erhaltend und erhöhend, so würde ihre Wertung die umgekehrte sein. Das ist die objektive Seite der Betrachtung. Dabei bleibt, ich wiederhole es nochmals, von ihr relativ unabhängig die andere, die subjektive Seite. Das Urteil über die Person des Handelnden und ihren moralischen Wert geht zunächst auf die „Gesinnung", d. h. auf das Verhältnis der Willensentscheidung zu dem eigenen sittlichen Urteil. Und hier gilt: ist die Willensentscheidung durch das Bewusstsein der sittlichen Verbindlichkeit herbeigeführt worden, so ist der in der Tat sich manifestierende Wille ein moralischer Wille, was immer für eine Tat es sei und wie über ihren objektiven Wert zu urteilen sein mag. Der Australier,

der, um der als unbedingt gültig empfundenen Pflicht der Blutrache zu genügen, den ersten besten aus dem Stamme des Mörders tötet, handelt „sittlich", was immer unser Urteil über die Sitte selbst und ihren Wert sein mag. Oder man nehme ein uns näheres Beispiel, den politischen Mord. Wenn jemand aus hingebender Liebe zu seinem Volke in dem Gefühl der sittlichen Notwendigkeit einen Mann tötet, in dem er einen Unterdrücker des Rechts, einen Verderber der Sittlichkeit, einen Zerstörer der Wohlfahrt seines Volkes zu erblicken nicht umhin kann, so ist er eben damit in Absicht auf seine Gesinnung gerechtfertigt: wer tut, was ihm sein Gewissen gebietet, ohne dabei mit Fleisch und Blut zu Rate zu gehen, der handelt formell sittlich, wie immer andere in der Sache urteilen mögen: das eigene Gewissen ist in dieser Absicht die letzte Instanz. Eine andere Sache aber ist das Urteil über den objektiven Wert einer solchen Handlung überhaupt. Hierüber wird entschieden nicht aus der Gesinnung dieses Täters, sondern aus den Wirkungen, die diese Handlungsweise als solche für menschliche Lebensgestaltung hat. Und da wird denn freilich zu sagen sein, dass, allgemein geurteilt, der politische Mord objektiv verwerflich sei, weil die in seiner Natur liegende Wirkung ist, den Zustand des Rechts aufzuheben und den öffentlichen Frieden zu zerstören; er wirft an seinem Teil die menschlichen Dinge in den Zustand des Krieges aller gegen alle zurück. Diese Wirkungsweise des politischen Mordes ist von der guten Meinung des Täters, einen besseren Rechtszustand schaffen zu wollen, nicht abhängig; der vorhandene Rechtszustand mag noch so mangelhaft sein, als ein Anfang des Herausgehens aus dem blossen Gewaltzustand darf er doch Achtung in Anspruch nehmen."

Man vgl. ferner Gallinger (Kantstudien VI), Adickes (Ethische Prinzipienfragen).

Als Grundlage der Ethik bilden eine allgemeine Werttheorie, welche das Wesen des Wertes, der Wertung, ihre Bedingungen und ihre Gesetzmässigkeit untersucht, aus Meinong (Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie), v. Ehrenfels (System der Werttheorie) und Kreibig (Psychologische Grundlegung der Werttheorie).

---

2. Verzeichnis

der unter abgekürzten Titeln zitierten Werke und Aufsätze.

Den mit einem Stern versehenen Werken sind die Abhandlungen des Textes entnommen.

Abhandlungen der Friesschen Schule. Neue Folge. Göttingen 1904.

— Strassburger, zur Philosophie. Eduard Zeller gewidmet. Strassburg 1884.

— Philosophische, Christoph Sigwart gewidmet. Tübingen 1900.

Adickes, Ethische Prinzipienfragen. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 116 u. 117.

Arbeiten, Philosophische, herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp. Marburg 1906 ff.

Aufsätze, Philosophische, Eduard Zeller gewidmet. Leipzig 1887.

Avenarius, R., Der menschliche Weltbegriff. Zweite Auflage. Leipzig 1905.

Below, G. v., Die neue historische Methode. Historische Zeitschrift 1898. N. F. Bd. 45.

— Ueber Theorien der wirtschaftlichen Entwicklung der Völker. ib. 1901. N. F. Bd. 50.

Bergmann, Julius, Vorlesungen über Metaphysik mit besonderer Beziehung auf Kant. Berlin 1886.

— System des objektiven Idealismus. Marburg 1903.

Bernheim, Ernst, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte. Dritte und vierte, völlig neu bearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig 1903.

Birkmeyer, Was lässt v. Liszt vom Strafrecht übrig? München 1907.

Blütschli, O., Mechanismus und Vitalismus. Leipzig 1901.

Bolzano, B., Wissenschaftslehre. Sulzbach 1837.

Brandes, Georg, Menschen und Werke. Frankfurt 1900.

Brentano, Franz, Psychologie vom empirischen Standpunkt. Leipzig 1874.

Bücher, K., Arbeit und Rhythmus. 3. Aufl. Leipzig 1902.

Busse, Ludwig, Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig 1903.

Cassirer, Ernst, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.

— Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. I. Bd. Berlin 1906.

Cassirer, Ernst, Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes". Philosophische Arbeiten, herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp. Marburg 1906.
Cohen, Hermann, Kants Theorie der Erfahrung. Zweite Auflage. Berlin 1885.
— Kants Begründung der Ethik. Berlin 1877.
— Kants Begründung der Aesthetik. Berlin 1889.
— Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Fr. Alb. Langes Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage. 1896.
— System der Philosophie. I. Teil: Logik des reinen Erkennens. Berlin 1907. II. Teil: Ethik des reinen Willens. Berlin, 2. Aufl. 1907.
Cohn, Jonas, *Allgemeine Aesthetik. Leipzig, Engelmann, 1901.
— Kritische oder psychologische Begründung der Aesthetik? Archiv für systematische Philosophie. 1904.
— Münsterbergs Lehre vom psychischen Zusammenhang. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie XXVI.
Cornelius, Hans, Einleitung in die Philosophie. Leipzig 1903.
— Psychologische Prinzipienfragen. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Abteilung I. 1906.
Dessoir, Max, Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Stuttgart 1906.
Dilthey, Wilhelm, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig 1883.
— Das Schaffen des Dichters, Bausteine zu einer Poetik. Philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet. Leipzig 1887.
— Die drei Epochen der modernen Aesthetik und ihre heutige Aufgabe. Deutsche Rundschau, Jahrgang XVIII. 1892.
— *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 20. Dezember 1894.
— Beiträge zum Studium der Individualität ib. 1896.
— Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. ib. 1906.
— Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing. Goethe. Novalis. Hölderlin. Vier Aufsätze. Leipzig 1906.
— Das Wesen der Philosophie. Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteilung VI, Systematische Philosophie. Berlin u. Leipzig 1907.
Dühring, Eugen, *Logik und Wissenschaftslehre. Denkerisches Gesamtsystem verstandessouveräner Geisteshaltung. Zweite Auflage. Leipzig, Th. Thomas, 1905.
Driesch, Hans, Naturbegriffe und Natururteile. Analytische Untersuchungen zur reinen und empirischen Naturwissenschaft. Leipzig 1904.
— Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre. Leipzig 1905.
Du Bois-Reymond, Vitalismus und Neovitalismus. Sitzungsbericht der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften 1894.
Ebbinghaus, Hermann, *Grundzüge der Psychologie. I. Bd. Zweite Auflage. Leipzig, Veit u. Co., 1905.
— Erklärende und beschreibende Psychologie. Zeitschrift für Physiologie und Psychologie der Sinnesorgane. 1896.

Ehrenfels, Chr., System der Werttheorie. Leipzig 1897/98.
I. Bd. Allgemeine Werttheorie.
II. Bd. Grundzüge einer Ethik.
Eucken, Rudolf, Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit. Leipzig 1885.
— Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit. Leipzig 1888.
— Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896.
— Der Wahrheitsgehalt der Religion. Zweite Auflage. Leipzig 1905.
— Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Leipzig 1907.
— Philosophie der Geschichte. Kultur der Gegenwart, Teil I, Abteilung 6. Berlin und Leipzig 1907.
Fechner, G. Th., Vorschule der Aesthetik. 2. Aufl. 1897/98.
Fiedler, Konrad, *Schriften über Kunst. Herausgegeben von Hans Marbach. Leipzig, S. Hirzel, 1896.
Freytag, Gustav, Die Technik des Dramas. 10. Aufl. Leipzig 1905.
Frischeisen-Köhler, Max, Ueber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Archiv für systematische Philosophie. Bd. XII und XIII.
— Die Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten und ihre Gegner. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XXX.
— Ueber den Begriff und den Satz des Bewusstseins. ib. Bd. XXXI.
Gallinger, Zum Streit über das Grundproblem der Ethik in der neueren philosophischen Literatur. Kantstudien VI.
Groos, Karl, Der ästhetische Genuss. Giessen 1902.
— Aesthetik in Windelband, Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, Bd. II.
Grosse, Ernst, Die Anfänge der Kunst. Freiburg i. B. 1894.
Hartmann, Eduard von, Aesthetik 1886/7.
— Die moderne Psychologie. Eine kritische Geschichte der deutschen Psychologie der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts. Leipzig 1901.
— Die Weltanschauung der modernen Physik. Leipzig 1902.
— Das Problem des Lebens. Biologische Studien. Bad Sachsa im Harz. 1906.
— Energie, Mechanik und Leben. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Band 124.
Hensel, Paul, Hauptprobleme der Ethik. Sieben Vorträge. Leipzig 1903.
Hertwig, Oskar, Zeit- und Streitfragen der Biologie. Heft I: Präformation oder Epigenese. Jena 1894. Heft II: Mechanik und Biologie. Jena 1897.
— Die Zelle und die Gewebe. Jena 1893 und 1898.
Hildebrand, Adolf, Das Problem der Form in der bildenden Kunst. Strassburg 1893.
Höffding, H., Ethik. Deutsch von Bendixen. Leipzig 1901.
Husserl, Edmund, Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik. Halle 1900. Zweiter Teil: Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle 1901.
Jäger, Beiträge zur Lösung des Verbrecherproblems. Erlangen 1905.
Jahn, Psychologie als Grundwissenschaft der Psychologie. Leipzig 1883.
James, William, *Der Wille zum Glauben und andere popularphilosophische

Essays. Uebersetzt von Dr. Th. Lorenz. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Fr. Paulsen. 216. S. Brosch. M. 3.—. Verlag von Fr. Frommann in Stuttgart, 1899.

James, William, Psychologie und Erziehung. Ansprachen an Lehrer. Leipzig 1900.

Jerusalem, W., Der kritische Idealismus und die reine Logik. Ein Ruf im Streit. Wien 1905.

Kinkel, Walter, Geschichte der Philosophie, als Einleitung in das System der Philosophie. Erster Teil. Von Thales bis auf die Sophisten. Giessen 1906.

Kleinpeter, H., Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart. Leipzig 1905.

Kreibig, Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie. 1902.

Krieg, Der Wille und die Freiheit in der neueren Philosophie. Freiburg i. B. 1898.

Kohler, Joseph, Das Wesen der Strafe. Würzburg 1888.

— Moderne Rechtsprobleme. Leipzig 1907.

Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Hinneberg. Teil I, Abteilung 6. Systematische Philosophie. Leipzig und Berlin 1907.

Kurella, Naturgeschichte des Verbrechers. Stuttgart 1893.

Lamprecht, Die kulturhistorische Methode. 1900.

Lange, Konrad, Das Wesen der Kunst. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Zwei Bde. 1907.

Lasswitz, Kurd, Atomistik und Kritizismus. Braunschweig 1878.

— Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. 2 Bde. Hamburg 1889/90.

— Die moderne Energetik in ihrer Bedeutung für die Erkenntniskritik. Philosophische Monatshefte 1893.

Lehmann, Rudolf, Arthur Schopenhauer. Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Berlin 1894.

— Zur Psychologie der Metaphysik. Archiv f. system. Philosophie. II.

— *Erziehung und Erzieher. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901.

— Ziele und Schranken der modernen Poetik. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. II.

Lindheimer, Franz, Beiträge zur Geschichte und Kritik der neukantischen Philosophie. Erste Reihe: Hermann Cohen (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. XXI). Bern 1900.

Lipps, Theodor, Die Aufgaben der Erkenntnistheorie. Philosophische Monatshefte XVI.

— Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge. Hamburg und Leipzig 1899.

— Aesthetik, Psychologie des Schönen und der Kunst. Bd. I: Grundlegung der Aesthetik, Hamburg und Leipzig 1903. Bd. II: Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst, ebenda 1905.

— Psychologische Untersuchungen. I Bd., 1. Heft, Bewusstsein und Gegenstände. Leipzig 1905.

— *Aesthetik in Kultur der Gegenwart. Teil I Abteilung 6. Leipzig 1907.

Liszt, Fr. v., Lehrbuch des deutschen Strafrechts. 15. Aufl. Berlin 1905.

— Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge. Bd. II. Berlin 1905.

Mach, Ernst, *Analyse der Empfindungen. 2. Auflage. Jena, Fischer, 1900.

Mach, Ernst, Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt. Vierte Auflage. Leipzig 1901.

— Die Prinzipien der Wärmelehre historisch-kritisch dargestellt. Zweite Auflage. Leipzig 1900.

— Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. Leipzig 1905.

Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz 1894—1899.

— Ueber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften. Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. Bd. 129.

Meyer, A. Theodor, Das Stilgesetz der Poetik. Leipzig 1901.

Merz, Formgesetz der Plastik. Leipzig 1897.

Münsterberg, Hugo, *Psychology and Life. Boston and New York 1899.

— Grundzüge der Psychologie. Band I. Allgemeiner Teil, Die Prinzipien der Psychologie. Leipzig 1900.

Müsselmann, C., Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. Leipzig 1902.

Natorp, Paul, Ueber objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. Philosophische Monatshefte 1887.

— *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i. B., Mohr (Siebeck) 1888.

— Zu den Vorfragen der Psychologie. Philosophische Monatshefte XXIX.

— Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft. 2. Auflage. Stuttgart 1904.

— Descartes Erkenntnislehre. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus. Marburg 1882.

— Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig 1903.

Nietzsche, Friedrich, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück. Leipzig, Naumann, 1874.

— Zur Genealogie der Moral. 1887.

Ostwald, Wilhelm, *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus. Ein Vortrag. Leipzig, Veit u. Co., 1895.

— Vorlesungen über Naturphilosophie. Dritte Auflage. Leipzig 1905.

Palágyi, M., Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig 1902.

— Die Logik auf dem Scheidewege. Berlin 1903.

Paulsen, Friedrich, Einleitung in die Philosophie. Berlin. 13. Aufl. Stuttgart 1904.

— *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre. 5. Auflage Berlin, Wilhelm Hertz, 1900. In 7. u. 8. Auflage Cottasche Buchhandlung, Stuttgart u. Berlin 1905.

— Ethik, in Kultur der Gegenwart. Teil I Abteilung 6. Leipzig 1907.

— Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 115.

— Bemerkungen zu Stumpfs Vortrag über Leib und Seele. Deutsche Literaturzeitung. 1903.

Petzold, Joseph, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. I. Bd.: Die Bestimmtheit der Seele. Leipzig 1900. II. Bd.: Auf dem Wege zum Dauernden. Leipzig 1906.

Plate, Ludwig, Ueber die Bedeutung des Darwinschen Selektionsprinzipes und Probleme der Artbildung. Leipzig 1903.
Poincaré, Henri, Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von F. u. L. Lindemann. Leipzig 1904.
— Der Wert der Wissenschaft. Deutsch von E. und H. Weber. Leipzig 1906.
Rein, W., *Pädagogik in systematischer Darstellung. 2 Bde. Hermann Beyer u. Söhne, Langensalza 1906.
— Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik. Langensalza. 2. Aufl. 1903 ff.
Rickert, Heinrich, Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. Zweite Auflage. Tübingen und Leipzig 1904.
— Geschichtsphilosophie in Windelband, Die Philosophie an der Wende des 20. Jahrhunderts.
— Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Freiburg i. B. 1899.
— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen und Leipzig 1902.
Reinke, J., Die Welt als Tat. 4. Aufl. Berlin 1903.
— Einleitung in die theoretische Biologie. Berlin 1901.
Rohland, Die Willensfreiheit und ihre Gegner. Leipzig 1905.
Roux, Wilhelm, Gesammelte Abhandlungen zur Entwicklungsmechanik. Bd. II. Leipzig 1905.
Riehl, A., Der Philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Teil I: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis. Leipzig 1879. Teil II: Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik. ib. 1887.
— Beiträge zur Logik. 1893.
— Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Acht Vorträge. Zweite Auflage. Leipzig 1904.
— Bemerkungen zum Problem der Form in der Dichtkunst. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. 21 und 22.
— Robert Mayers Entdeckung und Beweis des Energieprinzipes. Philosophische Abhandlungen, Sigwart gewidmet, Tübingen 1900.
Rubner, Die Quellen der tierischen Wärme. Zeitschr. für Biologie, Bd. 30.
Sauvageot, A. David, Le réalisme et le naturalisme dans la littérature et dans l'art. Paris 1890.
Scheler, Max, Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik. Leipzig 1900.
Scherer, W., Poetik. Berlin 1888.
Schmeidler, Bernhard, Ueber Begriffsbildung und Werturteile in der Geschichte. Annalen der Naturphilosophie. Bd. III.
Schopenhauer, A., Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen und die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. Kap. 17.
Schuppe, W., Erkenntnistheoretische Logik. Bonn 1878.
— Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik. Berlin 1894.
— Die Bestätigung des naiven Realismus. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Richard Avenarius. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. XVII.

Schuppe, W., Das System der Wissenschaften und das des Seienden. Zeitschr. für immanente Philosophie. Bd. III.
— Meine Erkenntnistheorie und das bestrittene Ich. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 1904.
Semper, G., Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten. 2. Aufl. München 1878/9.
Sigwart, Christoph, *Logik. 2. Auflage. Freiburg i. B., Mohr (Siebeck), 1889.
— Die Impersonalien. Freiburg i. B. 1888.
— Logische Fragen. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie V.
Simmel, Georg, Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig 1905.
Spencer, Herbert, The Principles of Morality. Deutsch von Vetter. Stuttgart 1892—1902.
Spranger, Eduard, Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Berlin 1904.
Stallo, J. B., Die Begriffe und Theorien der modernen Physik. Uebersetzt und herausgegeben von Hans Kleinpeter. Mit einem Vorwort von Ernst Mach. Leipzig 1901.
Stammler, R., Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Leipzig 1896.
— Die Lehre vom richtigen Recht. Leipzig 1902.
Stern, L. William, Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 121/122.
Stern, P., Einfühlung und Assoziation in der neueren Aesthetik. Hamburg und Leipzig 1898.
Stumpf, Carl, Psychologie und Erkenntnistheorie. Abhandlung der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Münehen 1891.
— *Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. Zwei Reden. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1903.
— Erscheinungen und psychische Funktionen. Aus den Abhandlungen der Kgl. Preuss. Akademie der Wissensehaften vom Jahre 1906. Berlin 1907.
— Zur Einteilung der Wissenschaften. Aus den Abhandlungen der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1906. Berlin 1907.
Taine, Hyppolite, Geschichte der englischen Literatur. Bd. I. Leipzig 1878.
— Philosophie der Kunst. Leipzig 1902/3.
Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. 1887.
Troeltsch, E., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen und Leipzig, Mohr (Siebeck), 1902.
— Moderne Geschichtsphilosophie, Theologische Rundschau. Bd. VI.
Twardowski, Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Wien 1894.
Uphues, Goswin K., Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkt. Bd. I. Leipzig 1893.
— Zur Krisis in der Logik. 1903.
Valentin, Der Naturalismus und seine Stellung in der Kunstentwicklung. Kiel 1891.
Volkelt, Joh., Psychologische Streitfragen, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 102.

Volkelt, Joh., Erfahrung und Denken, kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. Hamburg und Leipzig 1886.
— System der Aesthetik. Bd. I. München 1901.
Wach, Adolf, Die kriminalistischen Schulen und die Strafrechtsreform. Rektoratsrede. Leipzig 1902.
Wald, F., Die Energie und ihre Entwertung. Studien über den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie. Leipzig 1889.
Weismann, August, Vorträge über Deszendenztheorie. Jena 1902.
Willmann, Otto, Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1894—1897.
Windelband, W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Freiburg i. B. und Tübingen, Mohr (Siebeck), 1903.
— Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, Strassburger Abhandlungen, Ed. Zeller gewidmet. 1884.
— Geschichte und Naturwissenschaft. Rede. 2. Auflage. Strassburg 1900.
— Vom System der Kategorien. Philosophische Abhandlungen, Sigwart gewidmet. Tübingen 1900.
— Die Philosophie im Beginne des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. 2 Bde. Heidelberg 1905.
— Ueber Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. 2. Aufl. Tübingen 1905.
Wölfflin, H., Die klassische Kunst. Eine Einführung in die italienische Renaissance. 3. Auflage. München 1904.
Woltmann, L., Kritische und genetische Begründung der Ethik. Dissertation. Freiburg i. B. 1896.
— System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus. Düsseldorf 1898.
Wundt, Wilhelm, *Physiologische Psychologie. 5. völlig umgearbeitete Aufl. Leipzig, Engelmann, 1902/3.
— System der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1897.
— Ueber naiven und kritischen Realismus. Philosophische Studien. Leipzig 1896, 1897. Bd. XII und XIII.
— Metaphysik. Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteilung VI. Systematische Philosophie. Leipzig 1907.
Ziehen, Th., Psychophysiologische Erkenntnistheorie. Jena 1898.
— Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Bd. XXXXIII.
Zola, Emile, *Le roman expérimental. Paris 1880.

3. Personenregister.

Die Zahlen in fettem Druck weisen auf Stellen, in denen Theorien der Autoren erörtert werden.

Adickes 402.
d'Alembert 26.
Anaxagoras 8.
Aristoteles 8. 149. 230. 252.
Augustin 189. 190.
Avenarius 354.

Balzac 236.
Barth 380.
Beethoven 210.
v. Below 381.
Berkeley 81.
Bergmann **345** f. 357.
Biran 26.
Birkmeyer 399.
Boileau 231.
Bolzano 360.
Brandes 255. 387.
Brentano 357.
Bruno 27.
Bücher 389.
Buckle 200.
Burckhardt 257.
Busse 363.

Carlyle 320.
Carnot 138.
Cassirer 357.
Chateaubriand 234.
Cicero 326.
Clausius 129.
Cohen 14. 357. 389. 400.
Cohn **251** ff. 375. **387** f.
Comte 37.
Condillac 122.
Cornelius 354.
Cossmann 371.

Darwin 368. 371.
Demokrit 8.
Descartes **28** f. 34. 44. 78. 82. 146.
Dessoir 389.
Diderot 233. 236.
Dilthey **26** f. 31. 324. 345. **346** ff. **353** f. **375** ff. 381. **390** f.
Driesch 371.
Du Bois-Reymond **368**.
Dühring **51** ff. 349.

Ebbinghaus **103** ff. 363. 375
v. Ehrenfels 402.
Eucken 357. **379** f. 400.

Fechner **115** f. 389.
Fichte 15. 25. 26. 87. 99. **345**. 346.
Fiedler **237** ff. 387.
Freytag 389.
Fries 357.
Frischeisen-Köhler **3** ff. **354**. **385** ff.

Galilei 7. 14. 18. 37. 46. 125. 131. 135. 142. 148. 150.
Gallinger 402.
Geulieucx 118.
Goethe 27. 46. 213.
Groos 389. 390.
Grosse 389.
Grote 200.
Hamilton 26. 142.
v. Hartmann 363. 364. **365** ff. 368. **371** ff. 378. 389.
Harvey 18.
Hegel 15. 36. 209.
Helm 363.
Helmholtz 36. 129. 215. 368.
Hensel 400.
Heraclit 27. 204.
Herbart 182. 193. 324. 328. 333. 373.
Hertwig 371.
Hertz **141** ff.
Hildebrand 389.
Hobbes **29**. 294.
Höffding 400.
Hölderlin 211.
Holtzendorff 209.
Homer 230.
Hume 26. 118. 146.
Husserl **360** f.

Ibsen 400.

Jacobi 26.
Jäger 399.
Jahn 399.
James **305** ff. 363. 398. 399.
Jerusalem 363.

Kant 15. 18. 20. 25. 26. 33. 44. 52. **81** ff. **91** f. 144. 146. 199. 201. 294. 325. 345. 346. 400.

Volkelt, Joh., Erfahrung und Denken, kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. Hamburg und Leipzig 1886.
— System der Aesthetik. Bd. I. München 1901.
Wach, Adolf, Die kriminalistischen Schulen und die Strafrechtsreform. Rektoratsrede. Leipzig 1902.
Wald, F., Die Energie und ihre Entwertung. Studien über den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie. Leipzig 1889.
Weismann, August, Vorträge über Deszendenztheorie. Jena 1902.
Willmann, Otto, Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1894—1897.
Windelband, W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Freiburg i. B. und Tübingen, Mohr (Siebeck), 1903.
— Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, Strassburger Abhandlungen, Ed. Zeller gewidmet. 1884.
— Geschichte und Naturwissenschaft. Rede. 2. Auflage. Strassburg 1900.
— Vom System der Kategorien. Philosophische Abhandlungen, Sigwart gewidmet. Tübingen 1900.
— Die Philosophie im Beginne des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. 2 Bde. Heidelberg 1905.
— Ueber Willensfreiheit. Zwölf Vorlesungen. 2. Aufl. Tübingen 1905.
Wölfflin, H., Die klassische Kunst. Eine Einführung in die italienische Renaissance. 3. Auflage. München 1904.
Woltmann, L., Kritische und genetische Begründung der Ethik. Dissertation. Freiburg i. B. 1896.
— System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus. Düsseldorf 1898.
Wundt, Wilhelm, *Physiologische Psychologie. 5. völlig umgearbeitete Aufl. Leipzig, Engelmann, 1902/3.
— System der Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1897.
— Ueber naiven und kritischen Realismus. Philosophische Studien. Leipzig 1896, 1897. Bd. XII und XIII.
— Metaphysik. Kultur der Gegenwart. Teil I, Abteilung VI. Systematische Philosophie. Leipzig 1907.
Ziehen, Th., Psychophysiologische Erkenntnistheorie. Jena 1898.
— Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Bd. XXXXIII.
Zola, Emile, *Le roman expérimental. Paris 1880.

3. Personenregister.

Die Zahlen in fettem Druck weisen auf Stellen, in denen Theorien der Autoren erörtert werden.

Adickes 402.
d'Alembert 26.
Anaxagoras 8.
Aristoteles 8. 149. 230. 252.
Augustin 189. 190.
Avenarius 354.

Balzac 236.
Barth 380.
Beethoven 210.
v. Below 381.
Berkeley 81.
Bergmann **345** f. 357.
Biran 26.
Birkmeyer 399.
Boileau 231.
Bolzano 360.
Brandes 255. 387.
Brentano 357.
Bruno 27.
Bücher 389.
Buckle 200.
Burckhardt 257.
Busse 363.

Carlyle 320.
Carnot 138.
Cassirer 357.
Chateaubriand 234.
Cicero 326.
Clausius 129.
Cohen 14. 357. 389. 400.
Cohn **251** ff. 375. **387** f.
Comte 37.
Condillac 122.
Cornelius 354.
Cossmann 371.

Darwin 368. 371.
Demokrit 8.
Descartes **28** f. 34. 44. 78. 82. 146.
Dessoir 389.
Diderot 233. 236.
Dilthey **26** f. 31. 324. 345. **346** ff. **353** f. 375 ff. 381. **390** f.
Driesch 371.
Du Bois-Reymond **368**.
Dühring **51** ff. 349.

Ebbinghaus **103** ff. 363. 375
v. Ehrenfels 402.
Eucken 357. **379** f. 400.

Fechner **115** f. 389.
Fichte 15. 25. 26. 87. 99. **345**. 346.
Fiedler **237** ff. 387.
Freytag 389.
Fries 357.
Frischeisen-Köhler **3** ff. 354. **385** ff.

Galilei 7. 14. 18. 37. 46. 125. 131. 135. 142. 148. 150.
Gallinger 402.
Geulieucx 118.
Goethe 27. 46. 213.
Groos 389. 390.
Grosse 389.
Grote 200.

Hamilton 26. 142.
v. Hartmann 363. 364. **365** ff. 368. **371** ff. 378. 389.
Harvey 18.
Hegel 15. 36. 209.
Helm 363.
Helmholtz 36. 129. 215. 368.
Hensel 400.
Heraclit 27. 204.
Herbart 182. 193. 324. 328. 333. 373.
Hertwig 371.
Hertz **141** ff.
Hildebrand 389.
Hobbes **29**. 294.
Höffding 400.
Hölderlin 211.
Holtzendorff 209.
Homer 230.
Hume 26. 118. 146.
Husserl **360** f.

Ibsen 400.

Jacobi 26.
Jäger 399.
Jahn 399.
James **305** ff. 363. 398. 399.
Jerusalem 363.

Kant 15. 18. 20. 25. 26. 33. 44. 52. **81** ff. 91 f. 144. 146. 199. 201. 294. 325. 345. 346. 400.

Kepler 7. 18.
Kinkel 357.
Kleinpeter 354.
Kohler 398.
Kopernikus 7. 129.
Kreibig 402.
Krieg 398.
Kurella 399.
Kugler 257.

Lamprecht 380.
Lange 256 ff. 387 f.
Laplace 126. 183.
Lasswitz 357. 365.
Lavoisier 38.
Lehmann 329 ff. 349. 393 f. 399.
Leibniz 18. 25. 82 f. 146. 294. 373.
Lessing 39.
Lichtenberg 69. 190
Lindheimer 357.
Lipps 277 ff. 360. 389. 400.
v. Liszt 399.
Locke 13.
Lombroso 398.
Lorenz 398.
Lotze 15. 368.
Ludwig 368.

Mach 16. 65 ff. 354 f. 364.
Machiavelli 189.
Malebranche 118.
Marc Aurel 189.
Mayer 38. 128 f. 131.
Meinong 360. 378. 402.
Mendelssohn 256.
Merz 389.
Meyer 389.
Mill 200.
Montaigne 189.
Mozart 210.
Müller 368.
Münsterberg 155 ff. 363. 375. 378.
Müsselmann 398.

Nägeli 368.
Natorp 76 ff. 356 f. 400.
Newton 37. 46. 125 f. 142. 215.
Nietzsche 15 f. 19. 67. 202 ff. 379. 400.

Ostwald 123 ff. 143. 354. 363. 364.
Ovid 294.

Palágyi 363.
Paulsen 291 ff. 343. 363. 398. 400 ff.
Pascal 189. 190.
Petzold 354.
Plank 364.
Plate 371.
Plato 7. 8. 82. 252.

Rein 324 ff. 399.
Reinke 375.
Renan 216.
Richter 255.
Rickert 354. 357 ff. 378. 381. 384.
Riehl 14. 343. 349 ff. 363. 364 f. 365. 389.
Rohland 398.
Rousseau 46. 233. 234. 235. 334. 339.
Roux 371.
Rubner 363.
Rumohr 257.

Sauvageot 387.
Scheler 357.
Schelling 36. 201.
Scherer 391 ff.
Schmeidler 384.
Schnaase 257.
Schopenhauer 36. 187. 201. 292. 294. 345.
Schuppe 14. 99. 354. 378.
Semper 389.
Sigwart 95 ff. 357 ff. 360 ff. 381.
Simmel 381.
Socrates 26. 44.
Spencer 182. 200. 400.
Spinoza 27. 29 f. 34. 146. 294. 373.
Springer 257.
Stallo 354.
Stammler 400.
Stendhal 236.
Stern, P. 389.
Stern, W. 368.
Stumpf 115 ff. 363. 378.

Taine 182. 200. 389.
Thomson 129.
Tolstoj 400.
Tönnies 400.
Trendelenburg 25. 345.
Troeltsch 214 ff. 379. 384.
Turgot 26.
Twardowski 360.

Uphues 360.

Velasquez 264.
Vincenz von Beauvais 18.
Virchow 368.
Virgil 296.
Vischer 389.
Volkelt 357. 389.

Wach 399.
Waitz 324.
Wald 368.
Weismann 66. 368 ff.
Willmann 346.
Windelband 14. 92 ff. 343 ff. 357. 378. 381 ff. 398.
Wolff 294.
Woltmann 400.
Wölfflin 389.
Wundt 135 ff. 343. 354. 364. 371. 378.

Zeller 345.
Ziehen 354.
Zola 229 ff. 387.

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Tolstois Weltanschauung und ihre Entwickelung.

Von Dr. E. L. AXELROD.

gr. 8°. 1902. geh. M. 4.—.

Epictet und die Stoa.

Untersuchungen zur stoischen Philosophie.

Von Prof. Dr. A. BONHÖFFER.

gr. 8°. 1890. geh. M. 10.—.

Die Ethik des Stoikers Epictet.

Von Prof. Dr. A. BONHÖFFER.

Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik.

gr. 8°. 1894. geh. M. 10.—.

Die natürlichen Grundlagen des Strafrechts.

Von A. BOZI, Oberlandesgerichtsrat.

8°. 1901. geh. M. 3.20.

Ästhetik

und

Allgemeine Kunstwissenschaft.

In den Grundzügen dargestellt

von

Max Dessoir.

Mit 16 Abbildungen und 19 Tafeln.

30 Bogen. Lexikon-Format. 1906.

Geheftet M. 14.—; in Leinwand gebunden M. 17.—.

Philosophisches Lesebuch.

Von Prof. Dr. M. DESSOIR und Prof. Dr. P. MENZER.

Zweite vermehrte Auflage.

8°. 1905. geh. M. 5.60; in Leinw. geb. M. 6.40.

Inhalt: I. Plato. — II. Aristoteles. — III. Sextus Empiricus. — IV. Seneca. — V. Plotin. — VI. Thomas von Aquino. — VII. Meister Eckhart. — VIII. Francis Bacon. IX. Descartes. — X. Spinoza. — XI. Locke. — XII. Berkeley. — XIII. Leibniz. — XIV. Hume. — XV. Kant. — XVI. Fichte. — XVII. Hegel. — XVIII. Herbart. — XIX. Schopenhauer. — XX. Comte. — XXI. J. St. Mill. — Namenverzeichnis. — Sachregister.

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Aus G. C. Lichtenbergs Korrespondenz.

Von Dr. ERICH EBSTEIN.

Mit Tafel- und Textabbildungen. kl. 8°. 1905. geh. M. 2.40.

Aberglaube und Zauberei

von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.

Von Dr. ALFRED LEHMANN.

Deutsche autorisierte Ausgabe von Dr. PETERSEN.

Mit 75 in den Text gedruckten Abbildungen. gr. 8°. 1898. geh. M. 12.—; in Leinw. geb. M. 13.—.

Bibelstunden eines modernen Laien.

Von JULIUS LIPPERT.

Mit einem Kärtchen. kl. 8°. 1906. geh. M. 3.—; in Leinw. geb. M. 4.—.

Neue Folge (Neues Testament).

kl. 8°. 1907. geh. M. 3.—; in Leinw. geb. M. 4.—.

Die Geschichte der Familie

Von JULIUS LIPPERT.

8°. 1884. geh. M. 6.—.

Kulturgeschichte der Menschheit

in ihrem organischen Aufbau.

Von

Julius Lippert.

Zwei Bände.

gr. 8°. 1886 u. 1887. geh. M. 20.—; in Halbfrz. geb. M. 25.—.

Inhalt: Einleitung. — Die Lebensfürsorge als Prinzip der Kulturgeschichte. — Die Urzeit. — Ausblick auf die Verbreitung der Menschheit. — Die ersten Fortschrittsversuche der Lebensfürsorge. — Die Zähmung des Feuers. — Die Fortschritte des Werkzeugs als Waffe. — Ausblick auf die Entwickelung differenzierter Geräte. — Fortschritte der Speisebereitung. — Fortschritte des Schmuckes und der Kleidung und ihr sozialer Einfluss. — Der beginnende Anbau und die Verbreitung der jüngeren Völker in Europa. — Das Nomadentum und die Verbreitung der Zugtiere. — Die Nahrungspflanzen im Gefolge der Kultur. — Die Genussmittel engeren Sinnes und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung.

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Einführung in die Philosophie des Strafrechts

auf entwickelungsgeschichtlicher Grundlage.

Von Prof. J. MAKAREWICZ.

gr. 8°. 1906. geh. M. 10.—; in Leinw. geb. M. 11.60.

Ludwig Feuerbach.

Von Dr. C. N. STARCKE.

gr. 8°. 1885. geh. M. 9.—.

Die soziale Frage im Lichte der Philosophie.

Vorlesungen über Sozialphilosophie und ihre Geschichte.

Von Prof. Dr. LUDWIG STEIN.

Zweite verbesserte Auflage.

gr. 8°. 1903. geh. M. 13.—; in Leinw. geb. M. 14.40.

Naturgeschichte des Menschen.

Grundriss der somatischen Anthropologie.

Von Dr. C. H. STRATZ.

Mit 342 teils farbigen Abbildungen und 5 farbigen Tafeln.

gr. 8°. 1904. geh. M. 16.—; in Leinw. geb. M. 17.40.

Inhalt: I. Überblick über die anthropologische Forschung. — II. Die phylogenetische Entwickelung der Menschheit. — III. Die Ontogenese des Menschen. a) Die embryonale Entwickelung. b) Das Wachstum des Menschen. c) Die geschlechtliche Entwickelung. — IV. Die körperlichen Merkmale des Menschen (Kraniologie, Anthropometrie, Proportionen). — V. Die Rassenentwickelung. — VI. Die menschlichen Rassen. 1. Die Australier. 2. Die Papuas. 3. Die Koikoins. 4. Amerikaner und Ozeanier. 5. Die melanoderme Hauptrasse. 6. Die xanthoderme Hauptrasse. 7. Die leukoderme Hauptrasse. Schlusswort.

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Ethik.

Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens.

Von Geh.-Rat Prof. Dr. **W. WUNDT.**

Dritte umgearbeitete Auflage.

Zwei Bände. gr. 8°. 1903. geh. M. 21.—; in Leinw. geb. M. 24.20.

Logik.

Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung.

Von Geh.-Rat Prof. Dr. **W. WUNDT.**

Dritte umgearbeitete Auflage.

Drei Bände.

I. Band. Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie.
gr. 8°. 1906. geh. M. 15.--; in Leinw. geb. M. 16.60.

II. Band. Logik der exakten Wissenschaften.
gr. 8°. 1907. geh. M. 15.—; in Leinw. geb. M. 16.60.

Zeitschrift für Ästhetik

und

Allgemeine Kunstwissenschaft.

Herausgegeben von

Max Dessoir.

I. Band.	37 Bogen.	Lex.	1906.	geh. M. 19.40.
II. Band. 1. Heft.	10 Bogen.	Lex.	1907.	geh. M. 5.—.
2. Heft.	9 Bogen.	Lex.	1907.	geh. M. 4.60.
3. Heft.	9 Bogen.	Lex.	1907.	geh. M. 4.60.
4. Heft.	9 Bogen.	Lex.	1907.	geh. M. 4.60.

Die Zeitschrift erscheint in Heften von acht bis zehn Druckbogen, wovon je vier einen Band bilden. Der Preis der Hefte wechselt nach dem Umfang, die Berechnung erfolgt heftweise. Es ist alljährlich die Ausgabe eines Bandes beabsichtigt.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
100 F91
Frischeisen-Köhler
Moderne philosophie
APH 38